

SOL Y LUNA



8

BUENOS AIRES

1942

S O L Y L U N A

DIRECTORES

Juan Carlos Goyeneche

Mario O. Amadeo

Secretario

José María de Estrada

CONSEJO DE REDACCION

Ignacio B. Anzoátegui

Alfredo Espezel

Santiago de Estrada

Máximo Etchecopar

Leopoldo Marechal

Mario Mendióroz

César E. Pico

Registro Nacional de la Propiedad
Intelectual N°. 54730.

*Se ruega dirigir la correspondencia a SOL y LUNA,
Pueyrredón 1777 - Buenos Aires*

SOL Y LUNA

8

BUENOS AIRES

1942

S U M A R I O

Mi abuelo Estrada, por *Santiago de Estrada*

Oración en la soledad, por *José María Souvirón*

Sobre la fortaleza y la muerte, por *Nimio de Anquín*

Sonetos, por *Roque Esteban Scarpa*

Consideraciones sobre la moderna filosofía vitalista, por *César E. Pico*

FLOR DE LEER

Epistolario inédito de José Manuel Estrada

Rubén Darío

El hecho de la lucha de clases, por *Thierry Meaulnier*

LIBROS

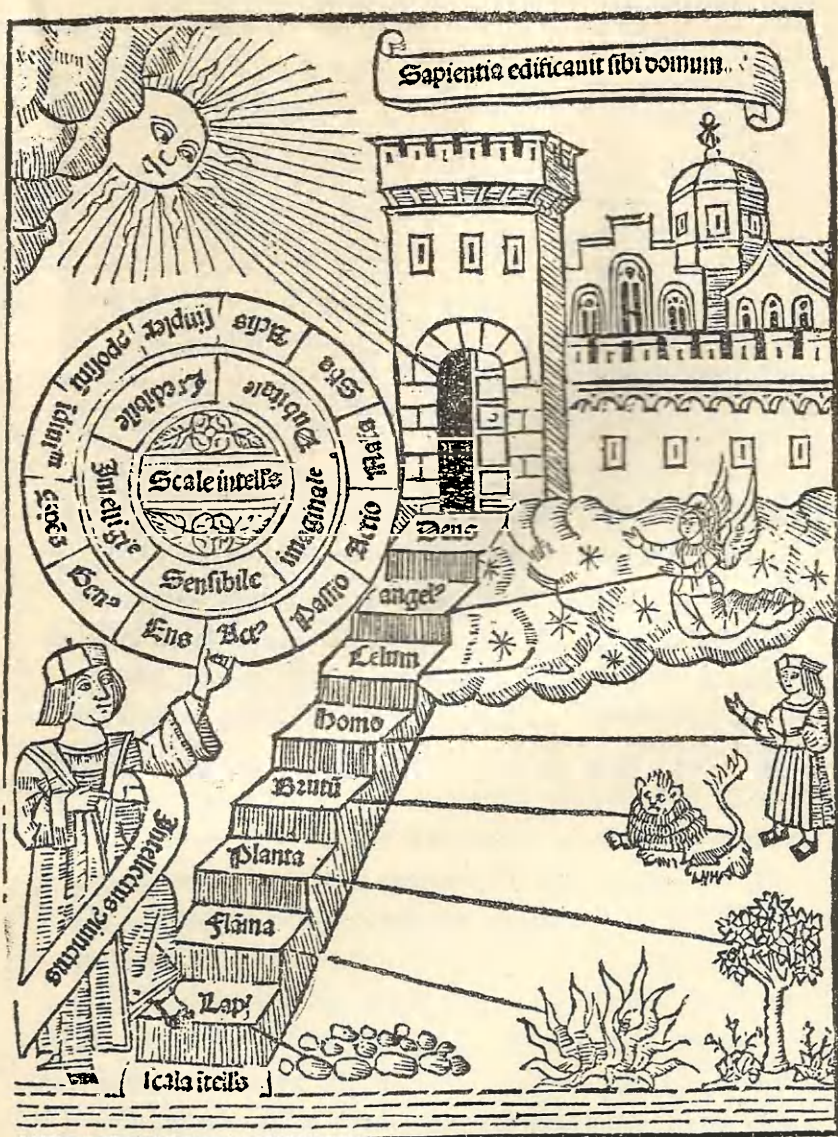
La crisis del estado de derecho liberal-burgués,
por *Arturo Enrique Sampay*

EL siglo pasado que en lo social vió consumarse la apostasía de las naciones, fué la época de plenitud de la indiferencia, del puede ser referido al bien y del dejar hacer al mal, de lo subrepticio en la estrategia de las tinieblas: es decir: la perfección del liberalismo.

Fué, por eso, la época de los solitarios. ¿Qué podía hacer un cristiano con vocación de político en ese mundo encuadrado, aunque exteriormente, en los moldes de su bautismo? — Padre, decía la voz eterna y presente, no te ruego que los quites del mundo, sino que los guardes del mal. Pero para un corazón generoso, guardarse del mal es librar del mal circundante a lo que se ama y el amor es urgente y si es operante usa formas de violencia cuando no basta la

admonición, y cuando el solitario se convence de que su indignación no sólo cae en el vacío sino que cumple para ese mundo, en el cual todas las ideas son respetables, el papel de la "opinión del adversario" y perfecciona la farsa, el solitario, el cristiano — por librarse ya del mal — se libera de ese mundo, hace su confesión general y dá testimonio contra su siglo.

José Manuel Estrada, que nació hace cien años, murió joven. Muchas veces hemos pensado en él, en su lección y en su ejemplo. Y precisamente porque asistimos a los funerales del liberalismo, nos detenemos ahora para recordar a quien supo bien entre nosotros conocerlo, comprenderlo y combatirlo.



S O L

MI ABUELO ESTRADA

CUANDO yo nací, hacía catorce años que había muerto. Parecería, pues, que mal podría tener nada semejante a un recuerdo directo de él. Sin embargo, no es así. Reconozco que no ha sido para mí ese anciano venerable, manantial inagotable de anécdotas, cuentos y halagos, que para todo buen nieto es el "abuelo". Pero lo siento tan asociado a mi existencia, tan presente en todos los momentos de mi vida, que a mí mismo no me concibo sino como su nieto. ¡Cuántas veces he creído advertir que su mirada penetrante, desde la lejanía de la inmortalidad, llegaba al fondo de mi conciencia!

A medida que los nietos van aprendiendo a valorar a los abuelos, va creciendo la angustia y el temor de perderlos. ¡Parecen tan viejos!... Pero con mi abuelo Estrada nunca experimenté congoja semejante. Sabía que la muerte no podía interponerse entre él y yo y... ¡me parecía tan joven! ¡tan eternamente joven!... Esa inmortalidad y esa juventud, en mi imaginación infantil,

lo rodeaban como de una aureola de santidad inmarcesible, que encendía en mi alma el deseo de seguir sus pasos al mismo tiempo que me mostraba la fealdad de mis caídas.

Mi padre hablaba constantemente de él, y tal era su devoción que, realmente, por intermedio suyo, estaba presente en todos los momentos de la vida cotidiana de la familia. Recuerdo el temor reverencial que me inspiraba la biblioteca donde se conservaba religiosamente los libros, escritorio y útiles de trabajo de mi abuelo. Los libros tenían su lugar, y hasta las señales que, puestas quizá al azar, había dejado en ellos, debían ser respetadas. En ese ambiente trabajaba mi padre de la mañana hasta entrada la noche, lo que infundía aún más al escritorio una atmósfera de silencio y de recogimiento.

La biblioteca tenía para mí una atracción irresistible. Empecé a leer y a releer la colección de las obras completas de mi abuelo y a urgar cuanto libro o papel había pasado por sus manos. ¡Cuántas horas habrán transcurrido en medio de ese ambiente silencioso, mi padre escribiendo en su mesa de trabajo y yo recorriendo de un lado al otro los anaqueles de la biblioteca!

A veces solía sorprendernos la visita improvisada de alguno de los amigos de mi padre. Entre todos ellos recuerdo con especial afecto a uno. Delgado, más bien bajo de estatura, de una palidez cetrina, con su cabellera oscura y casi lacia, era poco menos que imperceptible, pero lo más notable de su aspecto físico era la mirada. Yo no sé qué tenían de original sus ojos, pero daban la impresión de no pertenecer al cuerpo sino al alma. Se me representaba encarnada en él la imagen del

silencio, pues recién después de varios años de conocerlo pude oír su voz. Entraba casi sin saludar, ya que todo el protocolo se reducía, para él, a una ligera inclinación de cabeza. Inmediatamente se dirigía al archivo de mi abuelo, y con unción religiosa comenzaba a revisar documentos y a escribir notas en una cantidad de papeles sueltos que luego distribuía en los bolsillos.

Mi padre lo llamaba Boanerges y lo prefería a todos los concurrentes. La razón de esta preferencia es fácilmente explicable, pues Boanerges, aunque un poco menor, había sido el compañero inseparable de mi abuelo, sobre todo en los últimos años de su vida. Además, no sólo conocía como nadie su obra, sino que poseía la rara aptitud de hacerse el amigo indispensable de todos sus buenos discípulos.

Yo también poco a poco me fuí aficionando a Boanerges, a tal punto que bien pronto lo conceptuaba como uno de los elementos integrantes de la biblioteca. Cada vez que tomaba un volumen de las obras de mi abuelo, sentía el calor de su mirada. Al principio no me daba cuenta a qué respondía esa actitud, pero enseguida comprendí que sólo buscaba ayudarme a entenderlo, y desde ese momento fué mi maestro obligado en cuanto a mi abuelo se refería.

La primera vez que lo consulté fué, si mal no recuerdo, a propósito del antirrosismo. En esa época estudiaba yo con ahinco la historia argentina, y debo confesar que la figura del dictador despertaba en mí gran simpatía. Pero al mismo tiempo leía las páginas de las "Lecciones sobre la Historia Argentina", donde don Juan Manuel de Rosas aparece como una figura odiosa.

Naturalmente, pudo más el afecto al abuelo que la atracción del tirano; y, para aferrarme más a su modo de pensar, leí todo lo que escribió sobre el asunto. Llegué así a la conferencia que dió a sus alumnos a raíz de la muerte del dictador, y... el resultado fué atroz. De pronto se me vino abajo todo el andamiaje que había levantado para sostenerme en esa posición ficticia, y empecé a dudar de mi abuelo... —No puede ser un juicio exacto —me decía—, hay demasiada pasión; en fin, son cosas de la época...; pero ¿dónde queda su inteligencia tan admirada?

Boanerges vino en mi ayuda.

—¿Qué motivos privados pudo haber tenido para odiar a Rosas?, le pregunté.

—Tu abuelo, me contestó, era un hombre superior que no condicionaba sus juicios por pequeñeces. Aparte de que en nada molestó a los suyos la tiranía...

—¿Y entonces? ¿Cómo puede explicarse que haya puesto tanta pasión en combatirlo?

—El asunto es más complejo de lo que tú crees, me contestó, y lamento no haberte hecho leer unos apuntes que he escrito sobre "El Tercer Gobierno de Rosas", inéditos por su puesto (como todo lo mío), pues quizá habrías podido comprender la causa de ése y otros muchos fenómenos aparentemente inexplicables de nuestra historia nacional.

Boanerges vió que yo poco o nada entendía, y decidió explicarse:

—Hace unos años leí una obra de León Bloy, cuya lectura te recomiendo. Se llama "Le fils de Louis XVI". Fué para mí una revelación. Enseguida me expliqué mu-

chas páginas oscuras de la historia argentina. De meditación en meditación, llegué a escribir "El Tercer Gobierno de Rosas". El tema es sencillo; sostengo que nunca fué tan fuerte el poderío del dictador como después de Caseros. Derrocado por sus enemigos, pasó a ser el Ahrimán de la política argentina. Su acción dejó de ser exclusivamente de orden temporal para alcanzar hasta lo más profundo de las conciencias. Ya no se hacía sentir por medio de su policía federal ni de los mazorqueros; pero estaba presente en donde quiera un argentino escribía, hablaba o pensaba sobre política. Como un dios execrable e invisible, asistía a las asambleas públicas organizadas por sus vencedores, y ¡guay de quien se atreviera a pronunciar una palabra en ellas, sin haberle antes maldecido!... Como en el drama teológico de los persas, para los argentinos no había otra salida que odiar al enemigo divino!... Ese ambiente respiró tu abuelo.

Una visita inoportuna interrumpió el diálogo. Boanerges se retiró, y yo quedé tratando de hilvanar mis ideas. Indudablemente la explicación había quedado trunca.

Recuerdo también a un pariente lejano que se decía gran admirador de mi abuelo. Frecuentemente recitaba de memoria algunos de sus más célebres discursos; pero no sé por qué me parecía que no había captado su verdadero pensamiento. Un once de septiembre estaba yo en la biblioteca cuando de improviso acertó a llegar este señor, a quien llamaré (pues no quiero ser indiscreto)

Espartaco. Apenas me vió, adoptando un tono magistral me preguntó:

—¿No sabes, chico, que día es hoy?

—¡Cómo no voy a saber!, exclamé, hoy cumple años mi hermano.

—No me refiero a eso, dijo indignado, ¿pero qué es lo que te enseñan los frailes en el colegio? ¿Ignoras, acaso, que hoy es el aniversario de la muerte de Sarmiento?

—No me interesa ese señor, le repliqué.

—¡Botarate! ¿A que prefieres a Rosas?

—Sin duda...

—¡Y eso lo dice un nieto de José Manuel Estrada!, sentenció solemnemente.

En eso asomó Boanerges. Seguramente oyó el final de la conversación, pues miró a mi interlocutor como él sabía hacerlo. Al instante quedamos solos en la pieza.

—Espartaco ha estado mal, me dijo.

—Pero ¿qué habría contestado mi abuelo si le hubiesen formulado pregunta semejante?

—Lo mismo que tú; no lo dudes. Tu abuelo no pudo escribir contra la memoria de Sarmiento y sus congéneres como lo hizo contra la de Rosas, por la sencilla razón de que Sarmiento no pertenecía a la Historia y Rosas sí. Por otra parte, no ya como historiador sino como contemporáneo, nadie como él atacó tanto a todos esos liberales. Recorre los discursos posteriores a 1884 y verás cuán verdad es lo que te digo. En uno de ellos, en el pronunciado con motivo de la proclamación de la candidatura presidencial de don Manuel Ocampo, comparó expresamente a Rosas con las figuras del liberalis-

mo imperante; del primero dijo que poseía la grandeza de las fieras, a los segundos los llamó reptiles.

—Es cierto, contesté; pero también es cierto que fustigó mucho a Rosas... ¿No podríamos continuar esa conversación de la vez pasada? He vuelto a leer la conferencia de 1877... Realmente es de una gran elocuencia.

—Efectivamente, es elocuente. Yo era entonces alumno del Colegio Nacional y, por supuesto, estaba presente cuando la pronunció. Fué tal el entusiasmo de los estudiantes, que entre vivas y aplausos lo seguimos hasta su casa, en la barranca de Suipacha. Pero eso sucedía en 1877... Rosas acababa de fallecer, lo que hizo redoblar momentáneamente el culto de Ahrimán! Y junto con una época de la historia argentina, la muerte del dictador, 1877, cierra una etapa de la vida de tu abuelo. ¡Recién entonces pudo verse cuáles eran los verdaderos problemas que dividían a los argentinos! ¡Recién entonces fué posible observar en toda su crudeza los peligros reales que se cernían sobre el porvenir del país! ¡Recién entonces se vió que Rosas no era, ni había sido el enemigo! ¡Recién entonces se vió que la tiranía fué el cuco con que se pretendió adormecer la conciencia nacional! Tu abuelo fué el primero en advertirlo y en gritarlo sobre los tejados. Si después se ocupó de Rosas, fué sólo de pasada o para explicarse en el lenguaje de la época...

—Es exacto, atiné a decir, pero me parece que la energía volcada contra la tiranía no se explica sino a medias.

—No olvides, me dijo, que la violencia fué el estilo de tu abuelo. Cada alma tiene su fibra especial, que es

menester tocar para obtener todo el encanto de sus armonías. Para encender el espíritu de tu abuelo era menester tocar esa fibra; así, una vez “lleno de indignación”, rendía sus más hermosas producciones. Además, se movía siempre en el terreno de lo absoluto; en su inteligencia sólo tenían personería por derecho propio Dios y Satanás. Cualquiera fuera el tema que tratara lo colocaba en ese terreno, y, naturalmente, su temple de fuego hacía lo demás... ¿Recuerdas aquel pasaje en que asigna a Rosas la belleza de Belial?

—Sí... pero también recuerdo haber leído en sus “Lecciones sobre la Historia” que los caudillos no son monstruos que envía el infierno..., atiné a observar.

—No me has interpretado, muchacho, replicó Boanerges, y tras una breve pausa continuó: Yo no he dicho que colocara a lo absoluto en el terreno de lo concreto sino al revés, que los problemas concretos los resolvía en el orden de lo absoluto. Lo primero es propio de los imbéciles; lo segundo, de los genios. Mira lo que sucede en estos días: los aliadófilos dicen que el Kaiser es el Anticristo, que la causa de la Triple Entente es la causa de Dios, y mil pamplinas por el estilo... Pues eso se llama juzgar de lo absoluto con el criterio de lo concreto, o, si prefieres, emporcar a Dios con el mundo. En cambio, si tú dijeras que la cabalgata de las fuerzas alemanas sobre el suelo francés, es el anuncio de que ha empezado el castigo del liberalismo, de que comenzamos a ver en este mundo la proyección temporal de la terrible sentencia pronunciada en el juicio universal... entonces, sí, juzgarías de lo concreto con el criterio de lo absoluto, elevarías las cosas del mundo al trono de

Dios!... Así escribía la historia tu abuelo. Y fíjate que eso no excluye el error en la apreciación de hechos determinados. Un buen historiador se revela no por los hechos que narra ni por los juicios que pronuncia, sino por lo que quiere significar con toda su obra, de la que hechos y juicios no son más que las palabras de que se vale.

—¡Ahora sí estoy de acuerdo!, exclamé entusiasmado, y tomando el primer volumen de las Lecciones, añadí: Ahora comienzo a explicarme esas palabras con que se inicia la primera lección: “Vamos a ver nacer una sociedad y estudiar el curso de su vida con un doble anhelo, el de la ciencia y el del amor...”.

Boanerges se retiró y yo continué la lectura de toda la lección cuyas primeras líneas acababa de leer en voz alta. Lo había hecho ya muchas veces, pero esta quise aplicar a la lectura el criterio de mi maestro. Quedé más satisfecho, pero con el convencimiento de que mi abuelo se había equivocado al calificar a Felipe II, la Inquisición y la política castellana. En cuanto pude consulté, por supuesto, a Boanerges, y recuerdo que me demostró que ni había pensado siempre así, ni esa era su opinión definitiva. Por su indicación leí los trabajos más antiguos que figuraban en el archivo; es decir, la composición sobre “Colón y el descubrimiento de América”, un artículo sobre “La Unidad Española”, publicado en 1859 en un diario llamado “Las Novedades”, y el “Signum Foederis”, escrito también en 1859. ¡Verdaderamente, mis sentimientos hispánicos los heredé de mi abuelo!..., pensé después de la lectura, y este pensamiento me llenó de satisfacción.

Algunos días más tarde, con motivo de una fecha de familia, se reunieron en casa varias personas. Creyendo no hallar a nadie en la biblioteca, fuí en busca de mis libros. Con gran sorpresa, encontré a Espartaco y otro señor, que conversaban animadamente. En el primer momento me pareció oírles hablar de caballos de carrera, pues eran grandes aficionados, pero con un poco de atención me di cuenta de que trataban temas más elevados.

—¡Nadie podrá detener a los Estados Unidos en su veloz carrera!, exclamaba Espartaco.

—Si los patriotas hubiesen fusilado a Liniers cuatro años antes, podríamos decir lo mismo de nosotros, agregó sentenciosamente su interlocutor.

Yo no pude aguantar: —¡Gracias a Dios que Liniers nos libró de ser yanquis!

—Ahí tiene Vd. a un Estrada troglodita, comentó Espartaco dirigiéndose al otro.

—Salgo a mi abuelo, contesté.

—¿Tu abuelo con esas ideas...? ¡no me hagas reír! ¡No injuries su memoria! Lee detenidamente sus conferencias sobre historia, en particular aquellas que se refieren a la Conquista: verás como si tu abuelo no llegó a lamentarse de las derrotas de los ingleses en 1806 y 1807, fué únicamente por respeto a su bisabuelo el francés Liniers...

Mi indignación llegó al colmo: no sabía si contestar o limitarme a proferir unos cuantos insultos, pero la llegada de Boanerges me serenó. Recobré el aplomo y cortésmente le hice notar el descomedimiento de hablar del "francés Liniers"... como si se tratara de un aven-

turero cualquiera, y de adjudicar gratuitamente tales ideas a mi abuelo.

—Bueno: el Conde de Buenos Aires, o el señor Conde de la Lealtad, si prefieres!, pero es evidente que ningún aprecio tenía tu abuelo por tus amigos los gallegos.

—Pues yo le demostraré lo contrario.... y echando mano al archivo saqué el “*Signum Foederis*”. Ya verá usted cómo mi abuelo sentía lo hispánico. Abrí el folleto en las últimas páginas y leí en voz alta: “La palabra de España dió vida a América. España fué su madre. América nació y ella la arrulló en sus brazos: ella la alimentó de su propia vida: ella la educó en la religión y la justicia...” ¿Qué le parece este pasaje? Por si no le convence ahí va otro: “... Y la familia que humilló a Francia en Iberia, y a Inglaterra en las calles de Buenos Aires será toda una: sus dos espíritus unidos en el amor, produciendo la armonía, entonando el himno sacro de la familia... ¡Nosotros seremos la república modelo! ¡Nuestra madre será la anciana gloriosa de la gloria de su hija!” y, para terminar: “... ¡Argentinos! a elevar la república. ¡Americanos! a engrandecer el continente! ¡Españoles! a magnificar la familia!”

Lleno de satisfacción, miré en derredor. El grupo se había ensanchado. Entre los presentes advertí al doctor X, que fué uno de los amigos más inteligentes de mi abuelo.

—¡Francamente, repuso Espartaco, ignoraba que tu abuelo hubiese escrito eso; pero, como quiera que sea, se trata de un trabajo de juventud, mejor dicho, de niñez! En cambio, otra cosa dice en el “Bosquejo histórico

de la Civilización Política en las Provincias Unidas del Río de la Plata”, redactado cuando su juicio era más maduro y cuando había entrado en contacto con los mejores historiadores de la época y recibido sus saludables influencias . . .

—¡La influencia nefasta de Mitre!, exclamé.

Espartaco estuvo a punto de rasgarse las vestiduras. Boanerges, al ver la impresión causada por mi ex-abrupto, no pudo menos que sonreír, y tomó la palabra:

—Si me permite, Espartaco, no tome tan a pecho una ocurrencia infantil . . . pero quiero hacerle dos observaciones . . . En primer lugar, a pesar de lo que pueda haber escrito contra la política española. —la verdadera y santa política española—, jamás menguó en el alma de Estrada el amor a lo hispánico, ni el orgullo de su raza, como llegó a decirnos a sus alumnos del Colegio Nacional. Y, en segundo lugar, modificó más tarde los juicios vertidos en el “Bosquejo”. Más de una vez recuerdo haberle oído comparar la colonización española con la inglesa; encomiar la obra de España y mostrar los vicios radicales de la de Inglaterra. Tenía pensado un trabajo sobre el punto, que no pudo escribir porque sus horas estaban de lleno dedicadas a la lucha activa contra el liberalismo. En fin, Espartaco, no creo que se pueda argumentar con el “Bosquejo Histórico”.

—En sus últimos años, Manuel se hubiera cortado las manos antes de escribir nada semejante, comentó el doctor X, que había escuchado con atención el diálogo.

—Efectivamente, agregó Boanerges. Estrada modificó muchos de sus juicios sobre nuestro pasado histórico. Rivadavia dejó de ser el prócer civil de sus confe-

rencias; y, fíjese usted bien, si alguna reserva hacía respecto a Castro Barros, era precisamente, porque éste, por su nacionalismo indigenista, despreció el significado de lo hispánico en nuestra constitución social. Yo no dudo que, de no haber muerto tan joven, nos habría dejado otra obra fundamental de historia argentina. Y no podría ser de otra manera; bien se ve que él mismo pertenecía a la familia de los Balmes y los Donoso.

Espartaco contestó con una trivialidad para salir del paso, y luego la conversación se desvió hacia otro tema. El incidente llegó a oídos de otras personas de la familia, quienes me pidieron que les narrara la discusión. Como único comentario, se me dijo: "Boanerges tiene razón".

Habría transcurrido poco más de un año de lo que acabo de referir, cuando decidí estudiar a fondo las doctrinas políticas de mi abuelo. Empecé por "El Catolicismo y la Democracia"; luego leí "La Política Liberal bajo la tiranía de Rosas" y, enseguida, el "Curso de Derecho Constitucional". Boanerges, que como de costumbre acudía diariamente a la biblioteca, se había llamado a silencio; diríase que después de la última discusión trataba de evitar conflictos; por otra parte, su índole taciturna le hacía huir las ocasiones de disputas, y posiblemente temía mis indiscreciones. La tarde, sin embargo, en que yo terminaba la lectura del "Curso de Derecho Constitucional", se me acercó y me aconsejó leer el discurso pronunciado en el acto de clausura del

Congreso Católico reunido en 1884. Ese mismo día, entrada ya la noche, cumplí la indicación.

—¿Sabe que leí el discurso?, dije a Boanerges la tarde siguiente.

—Y ¿qué te pareció?

—¡Magnífico! ya lo conocía, pero lo tenía un poco olvidado. A decir verdad, no está muy de acuerdo con las obras referentes al derecho público...

—Así es, en efecto.

Como Boanerges no parecía dispuesto a entrar “*motu proprio*” en mayores detalles, resolví interrogarlo:

—¿Cree usted que mi abuelo modificó mucho su manera de ver los problemas políticos? Espartaco me decía, días pasados, que si bien es exacto que varió de opinión, hay, sin embargo, algo permanente en su vida y es el culto a la libertad.

—Espartaco no ha interpretado bien a Estrada, me contestó. Confunde lamentablemente lo accesorio con lo substantivo; aparte de que como católico, apostólico, romano, tu abuelo no pudo profesar otro culto que el católico, apostólico y romano.

—¿Cómo distingue usted lo accesorio de lo substantivo, en mi abuelo?

—El caso no es especial de tu abuelo. Con todo el mundo sucede lo mismo. Contigo mismo. Conmigo. Piensa en el lenguaje, en el idioma que hablamos y en las ideas que deseamos expresar... Para emitir un juicio personal, una frase cualquiera (que para el observador perspicaz traduce los repliegues más recónditos del alma) nos valemos de vocablos cuya significación exterior no ha sido dada por nosotros. A través del ropaje exterior

de las palabras es menester, pues, desentrañar el verbo íntimo de quien las profiere. Así una misma palabra tiene una significación en boca del sabio y otra en la del mentecato. Y bien, lo que sucede con los vocablos acontece también, de una manera más general, con los juicios, ideas y conceptos que andan en el ambiente. No hay que olvidar que el hombre es un ser eminentemente social, que no puede substraerse al medio en que vive... y que debe expresarse, necesariamente, en un lenguaje inteligible para ese medio. En fin, ésto nos llevaría a las esferas de la metafísica, a donde quizá no tengas deseos de seguirme.

—Con mucho gusto le seguiré.

—Bien, pero me parece mejor explicarte el caso concreto de tu abuelo. Yo no entiendo mucho de teología, de modo que no debes tomar al pie de la letra mis razonamientos..., pero se me ocurre que el ángel custodio de Estrada debía (mejor dicho, debe) tener mucho que ver con el orden de los tronos, con el de las potestades o con el de los principados, según la jerarquía a que pertenezca. Fíjate que en él lo permanente es el conocimiento y el amor del poder de Dios, del reinado de Cristo; y como su alma nunca perdió la gracia, su vida entera fué un esfuerzo constante de dar testimonio de su adhesión incommovible a ese reinado y hacerlo amar por sus semejantes. Para ello echó mano a los medios de expresión que halló a su alcance: de ahí ese lenguaje liberal de "El Catolicismo y la Democracia" o de "La Política Liberal bajo la tiranía de Rosas". Pero si tú analizas con detenimiento estas obras podrás obser-

var que el liberalismo no es sino el medio de expresión de que se vale.

Boanerges se acercó a la estantería, tomó el primer tomo de las "Obras Completas", lo abrió y, al azar, comenzó a leer:

—“¡Maldita revolución, que queriendo hacer volar a quien sólo debía caminar, ha cortado las alas al ángel de la libertad, y retardado un día más el imperio de la justicia! ¡Maldito racionalismo, que sepultó en el crimen el mundo ansioso de dilatarse en las auras de la democracia y del derecho!...

“¡Y todavía hay insensatos que sobre la revelación de Jesucristo, quieren levantar la revelación de Lamennais; sobre la infalibilidad de la Iglesia, la infalibilidad de Rousseau; sobre la autoridad de los Padres, la autoridad de Quinet y de Renán; y sobre el pontificado de San Pedro, el bárbaro pontificado de Proudhon!...

“¡Oh! el racionalismo ha retardado la justicia en el mundo: arrojado como las piedras bajo las ruedas de una locomotora, ha descarrilado el carro de la libertad, que corría impulsado por el catolicismo, y llevando por enseña el madero bendito de la Cruz!”, y volvió a leer: “llevando por enseña el madero bendito de la Cruz!”

Cerró el libro, lo colocó en su lugar y luego tomó “La Política Liberal bajo la tiranía de Rosas”.

—Escucha, me dijo: “La libertad es cristiana. Nace del predominio estricto de la justicia que somete a su criterio y a su regla todas las leyes de los hombres, emancipa la conciencia y los brazos del esclavo, iguala todos los seres y santifica la familia. La libertad es el Evangelio, porque el Evangelio transtorna el socialismo y

ampara todos los centros libres por la simpatía y el amor, porque es el dogma del individualismo responsable y de la fraternidad consagrada por la comunión del origen, del deber y la esperanza: doctrina de reparación, de clemencia y dignidad que ensalza a los humildes y abate a los soberbios, infunde la eterna y substancial verdad en todo espíritu, en el judío como en el griego, en el siervo y el señor, —y que el Divino Maestro caracteriza, cuando dió los signos de su misión a los discípulos del Bautista que le preguntaban: —¿Eres Tú el que ha de venir o esperamos a otro? —respondiéndoles: —Id y decid lo que habéis visto y oído: ¡los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los muertos resucitan, y a los pobres les es anunciado el Evangelio!”

¿No ves —comentó Boanerges— como la preocupación de Estrada no era el triunfo de la libertad, sino el reinado de Cristo en la tierra, como un anticipo de lo que en un trabajo de juventud, casi desconocido, sobre la “Muerte de Jesús”, llamaba la “democracia intemporal”?... La libertad era sólo el instrumento que le parecía más adecuado.

Tienes otro ejemplo en sus teorías sobre los relaciones de la Iglesia con el Estado. Llegó a sostener el principio falso de la Iglesia libre en el Estado libre, pero no por laicismo liberal, sino por amor a la libertad de la Iglesia. Y, porque era ésta la razón, su doctrina sobre la separación de la Iglesia y del Estado no era tal, sino más bien una doctrina de separación absoluta del poder espiritual y el temporal, dentro de un estado íntegramente católico, en sus creencias, en sus instituciones y en sus leyes. La separación para él no importaba el lai-

cismo, sea en la enseñanza, en el matrimonio o en cualquier orden; simplemente era la garantía para que la Iglesia pudiese cumplir su ministerio. Le aterrorizaba el peligro de que la jerarquía eclesiástica fuera amarrada por las autoridades civiles; temía los efectos de un patronato usurpado en manos de gobernantes masones.

¿De qué ideas iba a valerse sino de las que el ambiente le proporcionaba, que eran las únicas que el ambiente entendía? Claro que esas ideas obraron malamente sobre su inteligencia, pero culpa es del siglo cuya atmósfera infecta —como dijo más tarde en el Congreso Católico— había respirado!... Pero tan no respondían a su “verbo interior” que, siguiendo página a página su producción escrita, es fácil observar cómo buscaba precisar los conceptos y depurarlos de lo que paulatinamente veía en ellas de heterodoxo. Y creo que el proceso de corrección hubiera sido mucho más rápido si no se hubiese interpuesto un desdichado Congreso de católicos belgas ¡esos belgas! que pretendió dar las bases para un liberalismo católico, y que Estrada comentó extensamente en un periódico de la época.

—¿Entonces, usted cree que hubo en él un vuelco repentino de opinión? — interrumpí yo.

—Según qué entiendas por vuelco repentino de opinión, me contestó.

—Algo semejante a lo de San Pablo en el camino a Damasco.

—Absolutamente. Lo de San Pablo fué un prodigio repentino de la gracia. Lo de tu abuelo, en cambio, fué lo que sucede a diario con los cristianos que han sido

amamantados desde la cuna por la gracia y a quienes los errores del siglo deforman el criterio: si han sabido conservarse en la santa presencia de Dios y no ha sido otra la preocupación central de su vida, un buen día cae la cortina de errores y ven la luz de la verdad; es una nueva gracia que el Señor difícilmente niega a los suyos...

—¡Bueno!... el hecho es que hubo cambio repentino...

—No te apures... hubo si quieres cambio repentino, pero no improvisado. Evidentemente, tu abuelo no estaba a gusto en su catolicismo liberal, y día a día pulía sus ideas. Angustiado por el afán de expresar mejor lo que bullía en el fondo de su inteligencia, recurrió a Santo Tomás de Aquino, el maestro indiscutido de la ciencia católica, y comenzó a ver la falsedad de muchas tesis que habían cautivado su espíritu. Por otra parte, su entrañable amor a la Iglesia, por ley de caridad, crecía constantemente y le hacía "*sentire cum Ecclesia*". De esta manera llegó a identificarse a tal punto con la Esposa de Cristo, que ya para él no hubo más oración que la oración de ella, ni más forma de expresarse que la forma de ella: la liturgia fué desde entonces la respiración cotidiana de su alma y la luz iluminadora de su inteligencia. Muchas veces le oí decir (pues se complacía en repetirlo) que la meditación sobre la liturgia iluminó su criterio y que gracias a ella se impuso la fatigosa tarea de rehacer pieza por pieza sus ideas sobre la sociedad y el estado.

No creo yo, sin embargo, que haya habido nada parecido a una "conversión". Hubo un momento, sí, en

que se encontró en posesión de un lenguaje mucho más elocuente, de un medio mil veces más adecuado, para expresar la idea central de su pensamiento: echó pues al trezado sus dejos liberales y proclamó bien alto la realeza de Cristo, como la canta la Iglesia en su sagrada liturgia!

Boanerges dejó de hablar. Yo deseaba hacerle mil preguntas pero no acertaba por cual empezar. Recuerdo que continuamos todavía un rato juntos, pero he olvidado qué conversamos; sólo sé que no fué de mayor interés.

Mi maestro me había mostrado un aspecto de la vida de mi abuelo, en el que poco había reparado. Llegué así a explicarme cual era la razón de esa juventud perenne y siempre renovada que notaba en cada una de sus páginas. En los primeros trabajos me pareció advertir algo que bauticé como juventud natural o de este mundo, que trataba de superarse día a día; en los escritos a partir de 1880, noté otra juventud: la frescura imperecedera de la Verdad.

Por aquellos días había terminado ya la guerra europea. Una ola de odios, mil veces más funesta que la lucha viril de las naciones en armas, invadía el mundo. Espartaco, que había creído de buena fe que el triunfo de ingleses, franceses, yanquis y demás aliados, marcaría el comienzo de una era de democracia paradisiaca, se mostraba amargado, triste, escéptico y sin esperanzas. Una tarde llegó a la biblioteca casi juntamente con Boanerges. A los pocos minutos se trabaron en conversación.

—¿Sabe Boanerges que he vuelto a releer a Estrada?

—Yo vivo releyéndolo.

—Estoy decidido a imitar a usted. Acabo de terminar la “Política liberal bajo la tiranía de Rosas” y he iniciado ya el “Curso de Derecho Constitucional”.

—Yo me permito aconsejarle la lectura de los “Problemas Argentinas” y de esa magnífica conferencia sobre “El liberalismo y el Pueblo”.

—Ya sé a donde quiere llevarme, mi amigo Boanerges. Y debo confesarle que en algunos puntos estoy de acuerdo con usted.

—¿Empezó la conversión?

—Quizás... pero, hablando seriamente, cuando uno ve los excesos de la demagogia contemporánea es salvable volver a Estrada. Al menos es el medio más expeditivo para retemplar la fe en la democracia...

—¿Usted cree? — interrumpió Boanerges.

—Sí, francamente lo creo: nadie como él ha mostrado la belleza de los principios democráticos.

—¿Y qué entendía Estrada por democracia?

—Indudablemente algo muy diferente de esta demagogia que padecemos hoy. No dudo que ambos estaremos de acuerdo en que Estrada detestó la demagogia. Más aún: uno de los principales motivos de su antirrosismo fué el considerar a Rosas como demagogo y entronizador de la chusma. Me acuerdo de una contestación que me dió en cierta oportunidad. Yo era muy joven y tenía veneración por la memoria de Adolfo Alsina, y como al mismo tiempo comenzaba mi entusiasmo por él, me pareció lógico que Estrada en sus mocedades hubiese

sido partidario de Alsina; se me ocurrió preguntarle si así había sucedido y me contestó con estas palabras: "Jamás he sido partidario de demagogos"... Excuso decirle que quedó perplejo; pero ahora comprendo que en Alsina censuraba lo que detestaba en Rosas; lo que ahora he aprendido a aborrecer yo mismo.

—Hasta aquí estoy con usted, dijo Boanerges.

—Bien —prosiguió Espartaco—; yo estoy con la democracia de Estrada que no es demagogia. Estoy con su modo de encarar los problemas políticos, con su concepción clásica de una democracia al modo de la de la Atenas de los tiempos de Pericles, cuya excelencia radicaría precisamente en dejar que el pueblo — diese gobernantes capaces, con aptitudes naturales o adquiridas para el mando... en una palabra, en un sistema más inteligente que el ciego régimen hereditario de los países europeos...

—¡Poco duró el acuerdo! —replicó Boanerges—. Lo que usted acaba de decir refleja el pensamiento de Estrada anterior a su madurez... Cuando así pensaba rendía tributo al ídolo de la democracia, pero como era un hombre inteligente trataba de pulir al ídolo y lo revestía de las bellas formas griegas... Llegó el día, sin embargo, en que vió que se trataba de un simple simulacro, y lo hizo añicos...

— ¡Cuando proclamó bien alto la realeza de Cristo! exclamé yo repitiendo una frase que ya había oído a Boanerges.

—Efectivamente — asintió éste.

—En fin —dijo Espartaco—; no le discutiré su opi-

nión. A mí me interesa el Estrada del Curso de Derecho Constitucional.

—A mí, el Estrada a secas... —replicó Boanerges—. Y ha de saber usted que ya en el Curso de Derecho Constitucional puede observarlo en franca evolución. Es cierto que allí dice textualmente: “Toda la ciencia política está contenida en la idea de la libertad”, y agrega: “La democracia es la única forma legítima de gobierno”. Pero la libertad política resulta ser una simple garantía de la libertad civil, y ésta el medio exigido para que el hombre cumpla sus deberes morales, derivados de la ley de Dios. Niega expresamente que el pueblo sea soberano; la soberanía reside en la sociedad y está circunscripta por los límites infranqueables de la ley natural y la divina. Cuando entra al estudio de las soluciones concretas, partiendo de principios análogos a los de la Tour du Pin, llega a aconsejar un sistema representativo sobre la base de gremios y corporaciones... ¡Ya ve usted que lejos estaba de la democracia liberal!

Espartaco eludió la contestación y derivó la conversación hacia lo que mi abuelo pensaba sobre los partidos políticos. Boanerges, que no gustaba hacer sentir sus triunfos, lo siguió en ese terreno:

—Indudablemente, Estrada desconfiaba de los partidos. En su actividad ciudadana no había querido enroscarse en ninguno. Sabía por experiencia personal lo que eran las facciones, y sabía también los excesos de pasión que suelen involucrar las luchas cívicas. Y como veía que eran factores ineludibles en el funcionamiento de las instituciones democráticas, buscaba un remedio para evitar los excesos, y ese remedio era nada menos que la

abolición de la primacía del número, cuyos peligros hace notar elocuentemente en la segunda parte de su "Curso".

—¡Pero admite la existencia de partidos! — interrumpió Espartaco.

—Sí... pero a su modo. El jamás hubiera admitido la existencia de partidos como los actuales, dotados de una organización bien estructurada y de una disciplina que llega hasta la anulación de la personalidad de sus militantes, y cuya fuerza de atracción deriva de simpatías temperamentales... Los aceptaba como simples polarizaciones de la opinión pública sobre problemas fundamentales de gobierno. Fíjese usted que cuando el general Roca logró establecer el sistema de gobiernos de partido, Estrada denuncia a la opinión pública que entre el pueblo y el gobierno se ha interpuesto una oligarquía. Desde entonces uno de sus temas predilectos será la necesidad de destruir esa oligarquía, y en el 90 se aliará con adversarios políticos para luchar contra esa misma oligarquía que, a su juicio, impide el libre desenvolvimiento de las instituciones, y que es en realidad el partido político organizado.

—¿Y no cree usted que en ésto tenía razón?

—¡Claro que la tenía! Sin embargo, forzoso es reconocer que había demasiada ilusión de su parte en eso de creer posible una democracia sin tales oligarquías...

—¿Pero no lo hemos visto con la última reforma de Sáenz Peña?

—Francamente, no. La oligarquía trabaja ahora con doble equipo: uno arriba y otro abajo. En tiempos de Estrada había uno sólo, y no dude usted que le hubiera

escandalizado la posibilidad de una solución como la actual. . .

—¿Y cómo entró en la Unión Cívica?

—Precisamente, porque era la negación del régimen de partidos que él llamaba oligarquías.

—¿Y su partido católico?

—¿La Unión Católica dirá? Eso fué una agrupación impuesta por la necesidad de luchar contra el laicismo.

—Lo que sucede es que usted pretende adjudicarle sus ideas; pero no conseguirá demostrar (estoy seguro) la existencia de un Estrada antidemocrático.

—Sólo he pretendido fijar su concepción de la democracia.

—¡Pero pasa por alto su fe en ella!

—¡Ah mi querido Espartaco! Para Estrada la democracia no era dogma de fe ni podía serlo . . . Es cierto que llegó a calificarla como la única forma legítima de gobierno, pero luego reaccionó. Quizá su profundo apego a la filosofía tomista le hizo ser más realista, y si luego continuó defendiendo las formas republicanas, lo hizo sólo por realismo, ya que, a su criterio, en América no había otra forma viable. Hace tiempo, no recuerdo cuánto, dije a usted, con gran escándalo de su parte, que América era republicana porque no podía ser otra cosa, pues aristocracia y dinastía son flores y frutos que precisan siglos y mucha historia para desarrollarse.

—¡Cómo no voy a recordar su "boutade"!

—No es boutade ni nada que se le parezca. Lo dije inspirado en un artículo de Estrada . . . ¿le extraña?

—¡Qué me va a extrañar, si usted no pretende sino escudar sus ideas descabelladas con Estrada!

—No me interprete mal. ¿Le he dicho acaso que tal fuera la opinión de él? —dijo Boanerges, y rápidamente sacó de la estantería una colección de “La Unión” correspondiente al año 1884—. Vea usted este artículo titulado “Conchas sin perlas”; es de Estrada. Es la glosa de unas palabras de Sarmiento para quien Europa habría cumplido su misión y habría llegado la hora de América. Escuche lo que dice sobre las formas de gobierno: “...aunque a las ilusiones juveniles y a los arrebatamientos de la primera edad, se perdone el delirio, en que todos hemos incurrido, de reputar como la definitiva adquisición del progreso humano, un sistema que halaga los instintos de igualdad y libertad, tenaces y potentes en el fondo de nuestra naturaleza, no es razonable que un hombre maduro, experimentado en la vida y en el manejo de los negocios públicos, se declare satisfecho a tan poca costa, y crea asegurado el porvenir, porque los pueblos tienen un régimen, capaz como todos, de servir para el bien y para el mal, para la felicidad y desgracia de las naciones...” y concluye así: “Palabras más pueriles jamás salieron de labios de un hombre viejo!”... Hay otro artículo de 1882, sobre la república francesa donde desarrolla el mismo tema...

—Pero, ¿adónde me quiere llevar con eso?

—Ya que dice seguirlo a Estrada en su concepción de la democracia, quiero que dé un paso más y lo siga en su explicación de la razón de ser de la misma. Deseo también convencer a usted de cuán secundario consideraba el régimen de los poderes públicos ya que para él lo importante era la estructura vital y los fundamentos religiosos de la sociedad. Juzgar a Estrada por su acti-

tud respecto a la democracia es tomar un aspecto parcial y secundario de su figura. Si desde el punto de vista político hay algo que le caracteriza, es, no lo dude usted, su repudio absoluto del liberalismo laicista de su tiempo, que es el liberalismo genuino de todos los tiempos. Con la violencia que le era característica combatió en todos los terrenos esa política desconocedora de Dios y de los derechos de la Iglesia, cuyas raíces metafísicas señaló con acierto. Vió, así, como el laicismo es la postura política del positivismo, que en religión es endiosamiento de la materia y, en economía, la privanza del más utilitario egoísmo. Nadie fustigó como Estrada este nuevo aspecto de la cuestión, ni señaló con tanta precisión como la suya las consecuencias de ahí derivadas. “Estamos acometidos por reptiles”, —decía—. “La abominación que nos invade se expresa en una máxima del Evangelio. Si se cree que “el hombre sólo vive de pan” el gobierno es un botín, y cada aventurero político una bestia de presa. ¿Imagináis mayor vergüenza y mayor caída?... ¿Pensastéis jamás que se pudiera estar en guerra con Cristo y con los hombres en paz?... ¿Os maravilla que nuestras instituciones se desmoronen bajo la mano de hombres “cuyo dios es el vientre”?...

Estrada fué aparentemente vencido. Lo vencieron más que los liberales, hermanos débiles en la fe; para emplear sus palabras, lo vencieron los “católicos como conocemos en inmenso número, católicos *que tienen sus ideas*, católicos *que lo son como el que más*, católicos *de catolicismo bien entendido*, católicos *que no profanan la religión con la política*, católicos regalistas, acomodaticios, *hombres de su siglo*, católicos de los que votan en

los congresos leyes de enseñanza neutra y de matrimonio civil”.

Pero su derrota fué efímera. La caída próxima del liberalismo lo pondrá de manifiesto. Ya en 1882, sabía él que vencería algún día el Señor a quien servía: “¿Qué hace el Galileo? . . . otra sepultura está cavando en medio del estruendo triunfal de la mentira, colosal, a medida del orgullo resonante en todos los horizontes de este mundo: la sepultura del liberalismo anti-cristiano! Felices las que lo han abominado, y más felices los que lo han combatido!” . . . Ahí tiene usted al Estrada auténtico que supo transcender las insignificantes disquisiciones sobre las llamadas excelencias del régimen democrático.

Como se había hecho muy tarde Espartaco se despidió. Al encontrarme solo con Boanerges quise retenerle, para que continuara hablando de mi abuelo. Deseaba sobre todo escucharlo sobre el temperamento y el carácter predominante en él, lo que implicaba la necesidad de desviar la conversación, cosa difícil de hacer con mi maestro. Gracias a Dios, la ocasión se presentó enseguida.

—Naturalmente, me dijo a modo de comentario—, que tu abuelo, a pesar de su realismo, tenía sus simpatías por determinadas formas teóricas de gobierno. Sobre todo había algunas que le eran francamente antipáticas. En un artículo publicado en la Revista Argentina, allá por 1868, sobre la revolución española, dice, por ejemplo, que la monarquía constitucional “es la forma de

gobierno menos atractiva por ser la menos decidida, la única que carece de osadía y de grandeza”, y luego agrega que únicamente concibe reyes como Luis XIV...

—Es que no gustaba de terminar medios —dije—. Por esa misma razón que le llevaba a mostrar cómo ningún pueblo había puesto el gris en su bandera...

—Tienes razón. Ya te he dicho que siempre se movía en el terreno de lo absoluto... y créeme que esto explica casi todas sus concepciones políticas, históricas y sociales... Por este camino llegó a proclamar la soberanía absoluta y total de Nuestro Señor Jesucristo, “nuestro Rey coronado de espinas”, como solía llamarlo. A modo de réplica a la blasfemia de los judíos ante Pilatos, sabía decir: “Nosotros no tenemos otro rey que Jesucristo...”.

—¡Era un perfecto caballero de Cristo! —exclamé.

—¡Oh!, si tu abuelo hubiese nacido en la Edad Media habría pasado la vida luchando contra los moros o bregando por la reconquista del Santo Sepulcro...

—¿No cree usted que tenía algo de León Bloy?

—Algo sí, pero tenía también algo que faltaba a Bloy y lo acercaba a Joseph de Maistre. Poseía ese imponderable, que Salamanca no presta, que le hacía sentirse solidario con la tradición y le llevaba a simpatizar con las figuras próceres de su tiempo, como la del Conde de Chambord, por ejemplo. Pero, por encima de todo, pertenecía a la estirpe hispánica de los Cortés y los Solano.

—Porque tu abuelo, continuó diciendo, era un hombre de combate, y era también un hombre de oración. Constantemente tenía en los labios las palabras revela-

doras de la justicia y de la ira divinas, y al mismo tiempo palabras de caridad y de perdón. Su arquetipo era el caballero medioeval, síntesis de monje y de guerrero, que bajo el hábito monástico vestía la cota de malla, y alternaba el manejo de la espada con el canto de las horas.

Por las tarde, después de esas fatigosas jornadas transcurridas lidiando contra el laicismo imperante, se encerraba en su biblioteca, y más de una vez recuerdo haberlo sorprendido en tinieblas, sumido en la más profunda meditación... Al notarse descubierto solía decir: "estaba pensando...", pero bien se veía (el brillo de su mirada lo denunciaba) que se había levantado muy alto... Sus tareas del día servíanle para templar su espíritu y su meditación de la tarde para acercarse a Dios!

La Gracia que recibió en las aguas del Bautismo nunca dejó de fructificar. Porque su Fe fué viva, su Esperanza incommovible y su Caridad como llama siempre creciente, las tres virtudes teologales mataron en él al "hombre viejo", al "hombre animal" de que habla San Pablo. ¡Y era difícil de matar al "hombre viejo" en aquella época! Los oropeles del liberalismo celaban su podredumbre, y ¿quién no se dejaba deslumbrar por esos oropeles? Pues el liberalismo tuvo también juventud y años mozos; poseyó la belleza de las cosas frescas y lozanas; y, con esa mocedad y esa lozanía, cubría las vergüenzas de errores viejos, y enamoraba a espíritus generosos... ¡Se precisaba tener la asistencia especial del Espíritu Santo, como Pío IX, o poseer las dotes de un Joseph de Maistre, de un Donoso Cortés o de José Manuel Estrada, para no dejarse cautivar!

—Usted admira inteligentemente a mi abuelo — dije—, pero ¿por qué razón puede admirarlo Espartaco? ¿No le parece inexplicable que simpaticen con él quienes viven alejados de la Iglesia?

—No estoy contigo. Cuando visité la Catedral de Chartres, lo hice al mismo tiempo que un turista pagano. Recuerdo que se me ocurrió pensar algo semejante a lo observado por ti. “¿Cómo va a sentir ese individuo lo que este monumento significa? —me decía— ¿qué belleza podría encontrarle?”... En realidad me equivocaba grandemente: el pagano percibía la prodigiosa armonía de las formas (como que la obra de piedra pertenece al mundo de los sentidos) aún cuando fuese incapaz de intuir la fuente de donde ella emana.

Algo semejante acontece con la vida humana. El pecado original, al destruir la armonía primitiva, dejó en la raza de los hombres una verdadera angustia y el deseo de readquirir la belleza perdida. ¿Era acaso otra cosa lo que perseguían los griegos al señalar como ideal de perfección la meta de bondad y belleza?... Pues bien, nosotros sabemos que ello sólo se logra en Cristo, y, así, cuando un cristiano hace honor a su modelo divino, alcanza de manera real, perceptible, ese ideal soñado por los griegos. Los paganos lo ignoran, pero no podrían dejar de admirar el resultado...

No te extrañe, pues, que hombres alejados de la Iglesia admiren a tu abuelo. Sin embargo, su admiración es superficial... como la del pagano hacia la Catedral gótica: les falta la llave para penetrar su arcano misterioso... ¡Ah! pero cuando se tiene por centro y por norte de la vida al divino Redentor, cuando se comulga

en el Señor, cuando se come su Cuerpo y se bebe su Sangre... ah! entonces, por desaprovechado que uno sea, las cosas cambian de aspecto!

Boanerges se levantó para retirarse. Ya de pie, con la mirada fija en el retrato de mi abuelo, como si hablara para sí mismo, agregó:

—Porque supo que “la medida del amor de Dios es amarle sin medida”, entregó su corazón al Señor crucificado y consagró su vida a servirle. Y, haciéndose día a día como niño, como quiere el santo Evangelio, progresó en la Fe, en la Esperanza y en la Caridad; en el conocimiento de la Verdad, en la intrepidez del Amor y en el celo por la Gloria de Dios; en la abominación del error y en la execración del Enemigo del nombre cristiano!

Quedé solo. Las últimas palabras de Boanerges dejaron en mi espíritu una impresión indeleble. Nadie como él sabía mostrar la belleza del alma de mi abuelo, ni explicar con más elocuencia sus enseñanzas. Poseía también una rara virtud, derivada quizás de su íntima adhesión a quien fué su amigo y maestro: en los acontecimientos cotidianos sabía dar la opinión certera que éste hubiese emitido si la muerte temprana no le hubiese arrancado de este mundo. Narrar todas sus disertaciones, sería tarea inacabable.

Por muchos otros conductos se manifestaba el recuerdo de mi abuelo. Podría traer a colación intimidades de familia contadas por amigos y parientes, y hasta referencias de servidores leales que supieron valorar su mo-

destia y su caridad. Pero, aparte de que forzoso es terminar, me parece impropio pregonarlas.

Y si estas líneas han resultado fatigantes, sírvame de disculpa el haberlas escrito para dar testimonio de la gran copia de amor y de gratitud que debo a quien me legó su sangre y un nombre ilustre.

13 de Julio de 1942.

SANTIAGO DE ESTRADA.

ORACION EN LA SOLEDAD

Quantas ostendisti mihi tribulationes
multas et malas: et conversus, vivifi-
casti me. (Ps. 70)

1

FUERTES tormentas de sangre caen sobre mi
cabeza.

*Resbalan sus gotas cálidas por mis ojos y mi boca.
Tengo en la lengua un sabor concentrado de vinagre
y en mis mejillas brillantes se mezclan hiel y sudores.
Me falta fuerza en los párpados enlutados de ceniza
y tengo una cueva de ansias al lado del corazón
que me vacía en las venas sus torrentes de amargura.
Mis manos buscan el agua que las fauces me refresque
y en el vello de mi pecho se guarecen alacranes
que me muerden y se ceban, hincándome sus tenazas
y haciendo fibras mis músculos, como guitarras de
muerte.*

*¡Qué oscuro el camino, y qué espinares me desgarran!
¡Qué frío, Señor, qué frío baja de las serranías!*

*Dame tu mano, Señor, y sácame del tormento;
Mejor, no me saques de él, Señor, mas dame tu mano;
o mejor, haz lo que quieras, Dios mío, con esta mi vida,
que siendo lo que tú quieras, será bueno y delicioso.
Y donde había tenazas tendré caricias de luna,
y en vez de gustar vinagre, me sabrá a dulzor la lengua,
y las cenizas y el frío se harán sol y claro incienso . . .*

*(Gracias por que has vuelto a mí, tus ojos, Señor, y
extiendes
tus manos hasta las mías, y ahora me vivificaste.
¡Qué magnificencia de auras, y qué laudes inmortales
alumbran mi dolorido campo de tribulación!
¡Qué fuerza siento en el alma, y en los brazos y en los
dedos,
qué claros están mis ojos, cómo me brillan los dientes,
y qué luz de claridad heroica siento en el pecho,
como un guerrero contento, al que ha mirado su rey,
sonriéndole, al saber cuántas fueron sus heridas!)*

2

*Anticipaverunt vigilias oculi mei :
turbatus sum, et non sum locutus.
(Ps. 76)*

*Fuente tibia y lejana
que clamas en la noche tu ternura:
ya viene la mañana*

*y entre la luz más pura
fugitiva verás la noche oscura.*

*Arbol quieto en el frío
temblor imperceptible de la aurora:
brillante de rocío
sientes venir la hora
que da vida a tu savia y la enamora.*

*Tu luminar cobarde
ante la clara luz que se avecina,
pálidamente arde,
estrella mortecina,
que ya viene la gloria matutina.*

*Esta quietud serena,
esta luz tenue, vaga, este ruido
de la fuente que suena
y el árbol aterido
forman el eco fiel de mi sentido.*

*¡Qué soledad, Dios mío!
¡Qué silencio tan trémulo y doliente!
¡Qué indefinible frío
el que rodea mi corazón ardiente
en esta indecisión del tiempo ausente!*

*Mis ojos anegados
quieren multiplicar constelaciones
y por remotos prados
de ignoradas regiones
corren los ríos de mis tribulaciones.*

*No se lo que me llena
de esta extraña quietud adormecida;
una fragante pena
ha brotado en mi vida
y con la madrugada me convida.*

*Y en la dulce belleza
de este indeciso amor de noche y día,
ahora a dolerme empieza
pero me da el dolor una alegría
que va inundando mi melancolía.*

*Quietud, quietud destila
la hora indecisa en gotas de aguanieve
y en mi mente tranquila
va cayendo tan leve
que apenas sé si el corazón se mueve.*

*Pero de cada gota
que cae sobre mi corazón rendido
mágicamente brota*

*un lucero encendido
y vuela por el aire dolorido.*

3

Deus. Deus meus; ad te de luce vígi-
lo. Sítivit in te ánima mea, quam mul-
tipliciter tibi caro mea. (Ps. 62)

*Antes que la primera brisa tiemble en la fría
quietud del lago del olvido;
antes que el primer pájaro se conmueva en su nido,
cuando quedan estrellas todavía,
cuando luchan al otro lado del horizonte
el lobo de la noche y el caballo del día,
y las nieves del monte
saben, al contemplarse otra vez, que son blancas,
corazón mío, centinela alerta,
con qué presura de verdad me arrancas
al sueño, imagen de mi carne muerta,
y me das carne viva y dolorida
que con ansia de vida
—reflejo de la que en mi alma está presente—
quiere acercarse, en lágrimas contenidas gozando
sin saber si es dolor o alegría lo que siente,
al convite de amor que está esperando
mi matinal llegada diligente.*

*Lágrimas ante el claro prodigio del misterio
que se abre como flor primera
en la dulce caricia mañanera;
bálsamo suave de altas maravillas:
¡ay, cómo necesito tu sustento,
cómo me satisface este alimento
que tomo de rodillas!*

*Pronto, Señor, que ya el clarín de la alborada
en el cantar del gallo resuena estremecido . . .
Antes que la ciudad comience su jornada,
antes que el cotidiano dolor haya venido
y me haga sangre con sus feroces espinas,
quiero hallarme seguro de amor, con las luces divinas
de este milagro diariamente repetido.*

4

Cum invocarem exaudivit me Deus
justitiae meae: in tribulationes dilatasti
mihi. (Ps. 4)

*Extraño gozo, Señor,
éste de hallarme contento
sin que de mi sentimiento
se haya partido el dolor.*

*Sentir cómo mi tristura
se me cambia en alegría
como si se hiciera día
de pronto, la noche oscura.*

*Maravilloso misterio
que hace rosal del ciprés
y me convence de que es
un jardín mi cementerio.*

*Que me habla y me resucita,
limpio, juvenil y alerta,
y torna la noche muerta
en alborada infinita.*

*¿Qué locura me domina
cuando al romper la mañana
hallo mi tristeza humana
tornada en pena divina?*

*Pena de ardor que hace trizas
la piedra de mi aflicción
y me limpia el corazón
de un regusto de cenizas.*

*Si se me hunde en los pulmones
la puñalada trapera*

*mi respiración entera
se hace de tribulaciones.*

*Pero al abrirse la herida
entra la luz del amor
que me estás dando, Señor,
y me devuelve la vida.*

*Dilátame la abertura
de esta herida, y pon en ella
ese bálsamo de estrella
que sin cerrarla, la cura.*

*Límpiname los bordes con
esa tu mano llagada
dulce como miel dorada
y tierna como algodón.*

*Ya, Señor, que has escuchado
mi voz ancha en el desierto,
déjame aquí como muerto,
muerto pero enamorado.*

*Pero, si lo crees mejor,
déjame, mientras me muero,
vivo, para eso que quiero
vivir muriendo, Señor.*

JOSE MARIA SOUVIRON.

SOBRE LA FORTALEZA y la Muerte

CUANDO Julio Benito de Santiago se encaminara, presintiéndolo, hacia la muerte, se despidió de un amigo con estas palabras: "y si caigo, será hasta el día de la resurrección de la carne". De Santiago pudo evitar su sacrificio, pues pudo eludir el riesgo de morir que lo acechaba. No volvió atrás, sin embargo, cumplió lealmente con lo que juzgaba un deber de cristiano y de patriota, afrontó la lucha como un soldado y cayó muerto por el plomo de sus enemigos. Pero su actitud, no estuvo inspirada en la audacia o en la temeridad, pues no buscó la muerte. Amaba la vida como se debe amar todo don de Dios, mas su alma tenía conciencia de los deberes para con la religión y la comunidad, y esta fuerza moral transferida a un primer plano por el ejercicio diario de la actividad social política (dirigida al Bien en el sentido cristiano-platónico), hacíale amar la vida sin la exaltación romántica del que hace de ella un fin en sí. Amor tranquilo y profundo, sin duda, que acendró el ánimo en la dedicación de la persona al bien común y que con ello dióle a ésta un valor cósmico, por el que participaba del gran drama presente en

que se consume el mundo demoliberal. Vemos en el caso de de Santiago —con quien nos unieron vínculos de amistad— un ejemplo que debe ser meditado a la luz de la filosofía moral, por ser nobilísimo en su esencia y estar lleno de enseñanzas. Cumplir con el deber hasta la muerte, entregar la vida por un principio espiritual, sacrificarse totalmente por el Bien, no es un caso de todos los días. Un caso análogo en el mundo de la gentilidad fué el de Eudemo, caído junto a los muros de Siracusa por el ideal platónico. De Santiago cayó por el ideal del Nuevo Orden o sea por el ideal cristiano.

El sacrificio de de Santiago (y de su compañero García Montaña), es el vínculo vivo que une a la juventud de nuestra nación con la restauración universal de principios que agita al mundo presente. Por el sacrificio de estos dos mártires no estamos ausentes de este incendio sacro, que nosotros vemos como una etapa de la recuperación de la conciencia de creatura, o sea como una vuelta del hombre hacia Dios. La magnitud de la tragedia amedrenta a los espíritus pusilánimes y ahuyenta a los cobardes. No es esta una hora para las almas débiles. Esta es hora de muerte y por eso es la hora de los fuertes. es decir, de quienes tienen el ánimo bien templado para afrontar aquella realidad tremenda. Así se nos ha impuesto el tema de estas líneas en que, suponiendo sabida la doctrina clásica acerca de la virtud de fortaleza (andreia, fortitudo) tratamos de poner en claro su relación con la muerte (1).

No hay que buscar la muerte, pero tampoco hay que temerla. El buscarla, es temeridad; el no temerla,

fortaleza. Pero la verdad es que la muerte siempre es temible, y que para no temerla se necesita un temple, que se adquiere por el ejercicio del ánimo. De manera que por lo general la muerte es temida, y es natural que así sea, por el gran enigma que ella encierra y por que no todos pueden adquirir aquel temple. Además, no temer la muerte, no significa amar la muerte y despreciar la vida: no hay quien ame la muerte en sí, pues hasta quienes la buscan voluntariamente, lo hacen como tránsito a un algo menos doloroso. La muerte en sí apenas es un tránsito, y como tal sólo tiene una realidad fugitiva. Nadie ama lo fugitivo y transitorio; sólo se ama lo permanente, lo substancial, lo que puede ser poseído. La muerte en sí, como tránsito, no puede ser amada. Pero tampoco sería temida, se la miraría con indiferencia, sino importase un *riesgo*. El *riesgo de morir* no significa la corrupción fatal de la creatura —pues la creatura humana tiene la convicción profunda de su inmortalidad, o por lo menos, sino la convicción, el problema de su inmortalidad; y la corrupción siempre aparece como un accidente—, sino el *problema del destino*. La idea de la muerte siempre está escondida en la conciencia, y con ella la idea del destino. El ejercicio de esta idea importa sacarla de la obscuridad consciente y considerarla con los ojos del espíritu para forjar el ánimo. Así, el destino es mirado por el hombre frente a frente. Nadie quiere un mal destino, todos anhelan un destino óptimo. Nadie quiere, pues, malmorir sino bienmorir, y como el bienmorir es el universal deseo que regula toda nuestra actividad en los años de peregrinación por el mundo, se produce lo que llamamos “el temple de la

vida por la muerte". La vida terrenal es acrisolada, medida, ajustada por la idea de la muerte. No se puede vivir sin pensar en morir, y quien más piensa en la muerte mejor vive. Y por eso, ya la sabiduría antigua dijo con razón que la filosofía es una preparación para la muerte.

Los antiguos tenían la conciencia de tiempo-eternidad como antítesis irreductible. El hombre era tiempo y el ser eternidad. El hombre como tiempo tenía frente al ser una existencia limitada, y esa era la muerte, a saber: la limitación fatal del hombre-tiempo frente al ser-eternidad. De aquí nacía una relación ontológica.

En el hombre cristiano, a la conciencia de tiempo-eternidad se agrega la de *creatura*, mientras el ser se identifica con Dios. Y así la muerte se determina como la limitación necesaria del hombre-creatura frente a Dios-creador. La muerte es la pérdida de un don (la vida) dado en un acto de bondad. A la relación ontológica se agrega una relación teológica. El hombre ahora se siente no sólo ontológicamente temporal, sino teológicamente *creatura*. Es lo que nosotros llamamos *conciencia de creatureidad*, que es algo más que la "conciencia personal", pues comprende a ésta y la trasciende al relacionarla no sólo con el ser eterno sino con Dios-creador. La conciencia de *creatura*, es una relación de ser aquí y ahora, o es una relación de *estar* menos que de ser. La *creatura* está en su mundo, está en su ser. Yo estoy en mi sér, menos que soy en mi sér. Dios es en su sér, pero el hombre está solamente en su sér. Sólo metafóricamente el hombre es en su sér. El ser en su sér es el signo de la aseidad; y el estar en su

sér el signo de la perseidad. La conciencia de creatura humana, es conciencia de estar en el sér, es decir de ser una substancia contingente y limitada en el tiempo (espiritualmente) y en el espacio (corporalmente). Porque quien está en el sér no lo está necesariamente, pues el verbo *estar* no significa lo necesario, ni la aseidad, ni lo eterno; sino lo contingente, lo consistente (de *consistere*), lo temporal. Por eso, la conciencia del propio destino es en el hombre cristiano algo inseparable de su sér que está en el mundo. Todo creatura que está en el mundo lleva el sello de la muerte; pero como el espíritu de la creatura es incorruptible, a la conciencia de la muerte se agrega la conciencia del destino.

Para el hombre antiguo, la conciencia de la muerte implicaba un problema más ontológico que religioso, pues el allende la muerte era un problema poblado de confusiones y tinieblas. Y por eso el destino, era para él una angustiosa interrogación más cognoscitiva que escatológica: era el ente-temporal puesto frente al ente-eterno. Pero la ignorancia del más allá, no bastaba para crear una verdadera conciencia religiosa erigida sobre la fe. En cambio, para el hombre cristiano, el problema del destino es esencialmente escatológico. Las cosas terribles de allende la muerte (*tá deiná*) de que habla Aristóteles, y que antes que él mencionara Platón por boca de Sócrates, son terribles más por ignoradas que porque lleven aneja una escatología. El terrible de los griegos lo es sobre todo de ignorancia, es la angustia de lo que no se sabe, es la *expresión de un espanto conceptual*. El Hades inspira más curiosidad que terror; mientras que el *terrible* de los cristianos es un *sentimien-*

to de destino unido a la postrimería del juicio. Y ésto es propio de la conciencia de creatureidad, pues la creatura por ser creatura guarda intacto el vínculo que la une a su causa y opera dentro de la armonía cósmica; nunca pierde de vista la panunidad de los cielos y la tierra, ni olvida su subordinación filial al Creador de todas las cosas. Para el hombre cristiano más que para el hombre griego, la filosofía es una preparación para la buenamuerte, porque ésta significa la reintegración del alma a Dios que es el Bien objetivo hacia el que tienden las acciones humanas. La vida terrenal se extiende entre la creación y la muerte que es un tránsito; la vida terrenal es una interrupción de la vida eterna por la intrusión de la temporalidad, que con la muerte desaparece. Después de la muerte la eternidad recupera su imperio; el tiempo, hasta cierto punto, huye del hombre, quien se reintegra entonces a la eternidad de donde procede, o por lo menos, en donde tuvo su cuna. En este sentido, puede decirse que el hombre es un hijo de la eternidad o que es concebido en la eternidad y es dado a luz en el tiempo: y por eso desde el tiempo mira siempre hacia la eternidad, *siente* la eternidad y gime por ella. Tiempo y eternidad ya no son una antítesis irreductible como para el hombre antiguo, sino una sucesión o una generación: la eternidad ha engendrado al tiempo, ha creado su análogo. La conciencia de creatureidad realiza esta transformación, merced a la cual "la muerte (la buenamuerte) es absorbida por la vida". Y por esta convicción que anida en el alma de la creatura humana, la muerte como destino está presente en la conciencia y realiza el temple de ella. Y mientras la creatura es más fiel al sentimiento de su origen, más es sobre-

elevada a esa convicción de lo eterno, y más es absorbida en el océano de la Vida. Por el ejercicio de la idea de la muerte destruye a la muerte, si es que realiza su destino.

La conciencia de creatureidad cuando es acrisolada, depurada y afianzada, crea la *fortaleza*, porque el sentimiento de filialidad crece a su lado, y la filialidad hace fuerte al hijo al lado del padre, agranda y da energía al corazón del hijo que no quiere perder el vínculo que lo une al creador que lo engendra. Entonces, fija la vista en la muerte, y la considera con ánimo sereno y firme. La creatura está ante la muerte como ante un espejo que le refleja sus imperfecciones para que se purifique, porque sólo por la pureza puede regresar al hogar eterno. La muerte está implacablemente frente al hombre, como el momento tremendo de un tránsito y como signo negativo de la creatureidad. No significa solamente la temporalidad, la limitación temporal, sino también la limitación ontológica y, sobre todo, la no propiedad de la existencia. Dícenos la muerte que la existencia de que gozamos no es nuestra, que no nace originariamente de nuestro ser que está en el tiempo. Esta no pertenencia de la vida acrecienta el sentido filial, y arraiga en el hombre entrañablemente la conciencia de ser una creatura con un origen en lo eterno, pues sólo lo eterno puede crear, ya que lo que está fuera de la eternidad nada crea sino que es creado. La *autoctisis* no es propia de creatura alguna. La existencia, si nadie la da, es eterna; y si alguien la da, es temporal, o por lo menos ha tenido un comienzo en el tiempo. La muerte nos prueba que la existencia nuestra no nos pertenece, que es un don, una dación, y que, por tanto, hemos tenido un comienzo, el

cual no puede estar sino en la eternidad, pues sólo un ser eterno puede crear, o puede otorgar la existencia. Un ser no eterno sería necesariamente temporal y estaría, entonces, sujeto a las mismas limitaciones de la creatura.

La meditación de la muerte, es así una consideración que se proyecta en dos direcciones: en un proceso retroactivo, va de la creatura que está aquí y ahora hacia la eternidad de su origen, hacia el abismo de su primer sér, hacia su creación en el seno de su Creador eterno, hacia las ideas en la mente divina: éste podría llamarse “el sentido de eternidad de la creatura”. pues ésta al considerarse así, se siente análoga de su Creador. Análoga pero no igual, *sicut Deus*. Dominado por el sentido de eternidad Angelus Silesius, el Querubín Errante, escribió su conocido dístico:

*Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse,
Und mich in Gott, und Gott in mich zusammenfasse.
(Yo mismo soy eternidad si yo al tiempo dejo,
Y yo a Dios y Dios a mí reduzco);*

lo cual es muy cierto, pues si puedo reducir a Dios a mi ser, yo seré eternidad; y seré eternidad si puedo desprenderme del tiempo. Esto lo creía factible el místico. Y así lo declaró:

*Zeit ist wie Ewigkeit, und Ewigkeit wie Zeit.
So du mir selber nicht machst einen Unterscheid.
(Tiempo es Eternidad y Eternidad cual tiempo.
Así, tú mismo no hagas ningún discernimiento.)*

Es claro, que con esta condición todo se confunde y la eternidad lo absorbe todo. Pero la eternidad sólo está en la creatura como un deseo, o como un sentido, según nosotros decimos. También lo advirtió Angelus Silesius:

*Die Ewigkeit ist uns so innig und gemein:
Wir wollen oder nicht, wir müssen ewig sein.
(Tan íntima y común nos es la eternidad,
Que quieras o no quieras ser eterno serás.)*

Esto no es más que la afirmación del “sentido de eternidad” que es propio de la creatura; pero su presencia en el alma no significa la posesión de la eternidad misma, sino cuando mucho una *reminiscencia* ⁽²⁾. El “sentido de lo eterno” tan vigoroso (y a veces tan desordenado) en los místicos alemanes, sino es reprimido por la analogía borra la conciencia de creatura. Pero no debe ser condenado incondicionalmente, pues se corre el riesgo de caer en el otro extremo y aniquilarlo. Rcuérdese que el abuso de la escolástica seca el alma. La creatura, debe guardar fresco como un tesoro, su “sentido de eternidad”. Jacob Boehme tiene escritas estas palabras admirables: “So ist die Seele nicht aus der Zeit der Natur, sie ist aus der ewigen geistlichen Natur; der Zeit Natur ist nur ihr Wohnhaus, auch als ein Werkzeug, mit dem sie schafft”. (*Schutzschrift wider Esajas Stiefel*. 345). “Así el alma no procede del tiempo de la naturaleza, sino de la eterna naturaleza espiritual; el tiempo natural es sólo su morada o es también como un instrumento con el que ella crea”.

Indudablemente, nuestra alma tiene un origen divino. Mucho antes que Boehme, San Pablo llamó a nuestro ser aquí en el mundo "tienda de campaña". Al sentido de eternidad se contrapone y lo equilibra la conciencia de la propia nada, es decir, nada en comparación con la eternidad e infinitud de Dios. Y por eso, Tauler decía con razón que nadie podrá llegar a la Verdad viva, donde la verdad es verdad, sino por el camino del conocimiento de su propia nada (zu der lebendigen Wahrheit, wo die Wahrheit Wahrheit ist, dazu kommt niemand anders als auf diesem Wege [der Erkenntnis] seines Nichtses. *Vom eigenen Nichts*). En lo que se refiere al tiempo, se verá luego el límite hasta donde puede llegar la propia humillación en frente de la eternidad.

En otra dirección la meditación de la muerte por la creatura va hacia la necesidad de su destino, y entonces su sentido de eternidad es oprimido por el tiempo, es coartado, es abofeteado, es humillado, pero no es aniquilado. Yérguese aquí la muerte como el signo de una limitación fatal, y entonces el hombre ve que su eternidad sola es análoga, pero que con todo, su duración irrumpe más allá de la muerte y se proyecta sin término en el evo. Si la creatura olvida la teología de su generación, en el proceso retroactivo cae en un abismo sin fondo y no concilia su tiempo con la eternidad del origen; y entonces, no comprende la muerte, a la que concibe como la batalla de la eternidad con el tiempo. La teología de la creación disipa estas tinieblas y nos da la certeza del origen y del destino. La conciencia de creatureidad nos revela nuestro origen eterno o, como decíamos antes, que hemos sido concebidos en la eterni-

dad y dados a luz en el tiempo. Y así somos hijos de la Eternidad sin ser la eternidad misma aunque sí su sombra. La conciencia de creatureidad nos afirma en la certeza de que siendo el tiempo una intrusión en lo eterno, el hombre será reintegrado a su origen, pero ya como destino, después de la muerte. El hombre tiene, así, trazado su itinerario entre dos eternidades: de la Eternidad del origen a la eviternidad de su destino. El hombre es el peregrino de la eternidad, va de un abismo a otro abismo, de una tiniebla a otra tiniebla. ¡Oh grandeza del hombre! ¡Oh inmensidad de la vida y fuerza de la muerte!

Por la existencia, el hombre vése semejante a Dios y siente en lo íntimo su filiación eterna, la anhela y hasta gime por ella; pero por la muerte es traído a la realidad de su condición de creatura y entonces despierta de su presunción de eternidad divina, es deseterizado, y ajusta su ser hasta lograr la verdadera conciencia de eternidad-humano-análoga. Así, quien piensa en la muerte, mira a la eternidad en dos formas o en dos instantes o en dos direcciones: como Eternidad-origen y como eviternidad-destino, como el antes y el después; y la visión de los dos abismos humilla al tiempo. La creatura adherida al tiempo es como nada, como una gotita en el Océano, como un granito de arena en el desierto. Pero el tiempo, no es tanto la antítesis de la eternidad cuanto su reflejo en la creatura, la cual desde el instante que ella es o en que ella está, puede remontarse a la duración sin término. La consideración de la muerte, tiende así al hombre entre dos abismos y lo fortifica en la idea de eternidad, pues pensar en la

muerte equivale a entrar en convivencia con esa idea. El hombre se considera como hijo de lo eterno y como destinado a lo eterno, y el profundizar este pensamiento, o mejor, al asimilar el pensamiento de la doble eternidad, advierte que *su tiempo es como nada*, y así el tiempo se va concentrando, contrayéndose, apretándose, ciñéndose, hasta quedar reducido a un puntito. Es entonces cuando el hombre ya conoce el valor verdadero de su tiempo, la insignificancia de su tiempo. Hijo de lo eterno se dirige hacia lo eviterno, y de estas dos duraciones sin término lo separa la muerte, signo de la creatureidad, intrusión violenta que separa la vida divina de la humana y que revela al hombre el carácter dativo de su existencia. La *contracción* del tiempo es el resultado del pensamiento de las dos eternidades, y mientras mayor es la conciencia de eternidad, mayor resulta la contracción del tiempo. Por el ejercicio de esta conciencia, se puede llegar a una contracción extrema del propio tiempo, y es sin duda este punto-límite el que alcanzaron los místicos que se consideraron *como nada* frente a la Eternidad. Pero así como el tiempo no se puede dilatar ilimitadamente sin que deje de ser tiempo y deje de fluir y se confunda con la eternidad; así tampoco se puede contraer sin límite hasta aniquilarlo, pues se caería en la obscuridad de la nada, porque si se destruye el tiempo, se destruye la conciencia de creatura. La creatura no puede sobrellevar la eternidad. La creatura por definición no puede ser eterna. Sólo lo increado puede ser eterno. La creatura siempre es algo, pero siempre como creatura y nunca como dios, de modo que el signo de la temporalidad no la abando-

nará jamás. El tiempo tiene su ser propio y va adherido a la creatura, aún después de la muerte, como *evo*, pues la eviternidad no es la eternidad, y no lo es por la intrusión del tiempo. Y por eso decimos que el tiempo abofetea el sentido de eternidad de la creatura, quien gime por lo eterno y quiere ser eterna. Cuando la creatura muere, o cuando “la muerte es absorbida por la vida”, la creatura lleva el signo del tiempo fuera del tiempo, en la eviternidad, como se lleva un recuerdo imborrable, o como una nota característica del *ente creado* y que no es eterno, ni puede serlo nunca. Lo de Angelus Silesius en *cuanto deseo* de la creatura es cierto: “Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse”, es decir, seré eternidad *si puedo* abandonar el tiempo. Esto es lo que la creatura desea, y si pierde el sentido de la analogía su deseo adquiere los caracteres de una tragedia. Pero la consideración de la muerte le muestra el carácter co-significativo del tiempo y regula los deseos del alma. Y entonces la creatura limpia y clarifica su conciencia y ordena su deseo de eternidad. La consideración de la muerte atempera al alma y nivela su apetito. La creatura, como en un columpio, se mece entre la eternidad y la eviternidad, pero asentada en su tiempo, y el aire de la duración sin término le azota el rostro; la meditación de la muerte, regula poco a poco las oscilaciones del columpio hasta que la creatura adquiere un ritmo suave y finalmente queda quieta en su tiempo, suspendida entre las dos duraciones. Y esta es la vida terrenal, pero ya consciente de su origen y de su destino. Así se ha realizado el “temple de la vida por la muerte”.

No es lo mismo, sin embargo, el temple adquirido por la simple persona que el logrado por la creatura. La noción de persona humana, es en realidad profana, pues, *materialmente* hablando, los elementos constitutivos de su definición no fueron ignorados por la sabiduría antigua. Los conceptos de substancia y de naturaleza son aristotélicos, y la racionalidad es profundamente griega. Los ingredientes materiales de la famosa fórmula boeciana proceden de la ontología anterior a la Redención. Toda la *Ética Nicomaquea* ha sido elaborada sobre la convicción de la "substancia individual de una naturaleza racional", o sea, sobre la noción de persona. La *Ética Nicomaquea* es la ética de la persona, es decir, de la substancia pensante, del ser racional humano. Esta noción ha sido construída por los griegos sin referencia a la de creación, como una entelequia, es decir, como algo que tiene un fin en sí mismo. Sin embargo, esta persona no está fuera del orden cósmico, pues, por ser una naturaleza que lleva en sí una forma, implica que sea movida por una finalidad. El concepto aristotélico de naturaleza exige que ésta esté animada por un oscuro deseo, y así se realiza la armonía de Dios y el mundo que son coeternos. La persona humana *se abre* así por el principio de naturaleza a una relación vital con el cosmos, de cuyo destino participa. La persona griega en estos límites es soberana, a semejanza de un microcosmos que tiene su órbita propia. Tan elevado es el concepto de hombre que poseyó el pueblo griego, que sus dioses y númenes no son más que hombres sublimados, poderosísimas personas inmortales, sujetas proporcionalmente a las pasiones cual los hombres pequeños.

“Júpiter era tan sensible a los placeres carnales —dice Clemente de Alejandría— que se comportaba con las mujeres con no menor profusión que el chivo de los tmutanos con las cabras”. Y luego Clemente agrega, con razón, que hombres como Ciro o Solón fueron superiores a los númenes griegos, por ejemplo, a Apolo⁽³⁾. Entre los dioses y los hombres griegos había más univocidad que analogía; las diferencias eran más de dimensión que de naturaleza.

La identidad entre el concepto boeciano y el antiguo es, sin embargo puramente material, pues la noción de persona fué fijada por los primitivos padres y doctores de la Iglesia con referencia a la teología de la Trinidad, de modo que *formalmente* su contenido no era griego sino cristiano. Basta releer el tratadito de Boecio, *De persona et natura*, para convencerse de que su preocupación central es la justificación teológica de la Trinidad divina “Contra Eutychem et Nestorium”. Precisamente, fué esta preocupación la que llevó al Rufino a perfeccionar la definición boeciana, sustituyendo la palabra *substantia* por *subsistencia* (persona est naturæ rationalis individua *subsistentia*), para evitar la herejía de Sabelio quien negaba que en Dios hubiese tres personas subsistentes⁽⁴⁾. La palabra *subsistencia* que corresponde a *hipóstasis*, es una voz inventada por el propio Rufino, para verter la voz griega que no existía en la literatura de la gentilidad. *Entre los padres y doctores no hay una filosofía de la persona humana sino una teología de las personas divinas*. Las consideraciones en este respecto acerca del hombre lo son por vía de analogía, o como consecuencia de la especulación teológica;

o sea que *implícitamente* podía existir en ésta una filosofía de la persona, pero sin que ella hubiera sido en ningún momento el motor de aquella especulación ⁽⁵⁾. La filosofía de la persona humana había sido ya pensada y formulada por los griegos, y en especial por Aristóteles en su *Etica Nicomaquea*, y mejor aún —a mi juicio— en la *Etica a Eudemo*. Pero lo más característicamente griego es la antropología de la *Etica Nicomaquea*, donde está presente la concepción de hombre como entelequia, como un ente racional, como una substancia completa.

En cambio, en la literatura patrística, uno de los temas predilectos es el de las personas divinas, el cual se vincula al misterio de la Trinidad. Y en la Escolástica, la preocupación de las personas divinas está constantemente en un primer plano al formularse la doctrina de la justificación teológica de los dos grandes dogmas de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo. En lo que se refiere al orden de los entes racionales inferiores, y en especial del hombre, no importaba tanto a los padres y doctores la personalidad, sino la *condición de creaturas*. Nos hablan de las *creaturas humanas*, no de las personas. Y esto no es una cuestión baladí, sin significado doctrinal. No. La persona no expresa suficientemente la relación del hombre con Dios; es como si desligase al hombre de la única fuente del ser y le reconociese una autarquía indiferente al orden cósmico. La voz *creatura* implica, en cambio, toda la positividad y riqueza de relaciones que existen entre Dios y su obra, sacada de la nada por su omnipotencia y bondad. Quien se reconoce creatura, confiesa ya la existen-

cia de un Creador con el que lo ligan los vínculos de la filialidad. Por eso nos permitimos decir, que la verdadera noción cristiana no es la personalidad sino la *creatureidad*. Repetimos que el concepto de persona humana fué conocida perfectamente por los griegos anteriores a la Redención, y que su concepto de naturaleza les permitía armonizar de una manera obscura la persona con el cosmos; y por eso el personalismo griego es armónico y no es liberal.

El actual personalismo nace en el Renacimiento y se sistematiza con Descartes, con Rousseau y con Kant, y no solamente no es cristiano, pero ni siquiera es griego. La exaltación de la persona hasta su angelización es obra del cartesianismo. y la formulación de su moral y de su política es la tarea que realizaron el autor de la "Crítica de la razón práctica" y del "Contrato social". Todos estos antecedentes hallaron su expresión en los derechos del hombre, que corresponden sin grandes variantes a los actuales "Derechos de la persona humana", invocados por los liberales y por los cristianos que han hecho alianza con ellos (⁶). El personalismo actual no es nada más que un amalgama de cartesianismo, rousseaunismo y kantismo, que no tiene nada que ver con el concepto cristiano de persona, es decir, con el concepto de creatura humana, el único legítimo, el único auténtico. Es por ello que la exaltación de la persona no disuena con los principios de la concepción liberal. Por el contrario, puede decirse que el personalismo es un ingrediente del liberalismo, y principalmente del liberalismo subrepticio, en cuyas cenagosas aguas han naufragado los católicos clericales, esa especie híbrida

y gelatinosa que está pidiendo fuego del cielo. Las "Filosofías de la persona humana" tienen una evidente resonancia liberal, son un eco del liberalismo francés cuyo representante fué el neo-kantiano Renouvier. Los filósofos de la persona humana son la continuación pseudo católica —pero en el fondo kantiano-protestante— del personalismo que impera en la Sorbona desde el siglo XIX y que es indiscernible del liberalismo más pernicioso. Para Renouvier y sus discípulos, la libertad humana es una potencia o un poder de comenzar, una causa primera en la sucesión de nuestros actos individuales. La libertad es el fondo constitutivo del hombre, es el rasgo característico, esencial y dominador del ser humano. Y por eso la persona es para ellos una mónada cerrada, desconectada, por la libertad constitutiva, del orden cósmico.

Pero ya es tiempo de que retomemos el hilo de nuestro discurso sobre el temple de la vida por la muerte. La muerte no es considerada con igual espíritu por la creatura que por la persona. Aún la persona griega no está lo mismo ante la muerte que la persona del liberalismo. Frente a la muerte está la persona griega en cuanto poseedora de una conciencia cósmica, pues como naturaleza que es, llévala hacia la armonía con el todo un oscuro deseo; pero privada de la noción de creación, no acierta a resolver la antítesis de tiempo y de eternidad. Hay, pues, en ella un principio de "participación" del orden cósmico, y allí reside una tenue conciencia de destino. Antes de la persona griega todo

es espesa tiniebla, todo es misterio, todo es ignorado; después, todo es incertidumbre y es misterio también. Mira y no ve nada. Interroga y el silencio le responde. Surge entonces el sentimiento de espanto ante lo *terrible* que está más allá de la muerte. Como hemos dicho, es más que todo un espanto conceptual, de ignorancia de las abismales tinieblas. Allí se realiza el temple de la vida por la muerte y se prueba y se acrisola la fortaleza. Fortaleza civil como la de Sócrates, o fortaleza militar como la de Héctor, son muy grandes y muy ejemplares y muy admirables, pero carecen de un motivo celeste, tienen una elaboración incompleta. No poseían ellos la conciencia de la doble eternidad, estaban en el mundo entre dos interrogaciones formidables y no acertaban a contestarlas con certeza absoluta. Pero su sentido de naturaleza que despierta y mantiene en ellos una tenue conciencia de destino, proyecta al sabio o al héroe griego más allá de su personal entelequia y comunica a su virtud de fortaleza un valor cósmico vital. Lo que significó este hecho en la persona griega lo vemos en las páginas del Fedon, seguramente el testimonio más precioso de la conciencia de destino del hombre no redimido. Esta conciencia en el Sócrates platónico es enriquecida por intuiciones poderosas que se hunden en las tinieblas del más allá para fundamentar *la gran esperanza* (he elpis megále). Sócrates realiza una tentativa extrema por transcender los límites de su naturaleza e iluminar su conciencia de destino. Lo que personalmente logró no lo sabremos nunca, pero la convicción doctrinal no duró mucho, según lo señalara con claridad irrefutable Eusebio de Cesarea (ⁱ). En ausencia de la concien-

cia de creatureidad, que asegura al hombre la eternidad y la eviternidad, el Sócrates platónico lo invita a suplirla con el *auto-encantamiento* por la idea del más allá de la muerte (καί ἰρέ... ὅσπερ ἐπάδειν ἑαυτό. Phaed. 114 d.), fórmula mágica que suple a la certeza de destino del hombre nuevo. El *auto-encantamiento* socrático-platónico era un medio psicológico de crearse subjetivamente una convicción del *allende*, pero en todo caso no era más que una auto-creación, precisamente lo que no es la conciencia de creatureidad a la cual el hombre cristiano no la auto-crea por ningún ejercicio de las potencias de su alma, sino que la “descubre” en ella.

Llegamos así a la consideración final de la creatura frente a la muerte. La creatura está suspendida entre las dos duraciones sin término, pero no poseída por la angustia de una doble ignorancia, sino fortalecida por la conciencia de su origen y su destino: el hombre sabe ahora de dónde procede y adónde va y por ello su alma se abre al sentimiento de filialidad, que no es solamente un sentimiento de relación cósmica, sino sobre todo de vinculación teológico-ontológica. La seguridad es plena en la creatura, pero la visión de las cosas no es de una claridad total. En la creación si no hay un misterio hay por lo menos un enigma, que la historia del espíritu humano comprueba. La cuestión es tanto de hecho como de derecho, y en todo caso más de hecho que de derecho. Pero la creatura, no solamente es obra del poder infinito de Dios sino también de su infinita bondad, y por ello en la creatura humana debe considerarse la eficien-

cia de su causa (la creación propiamente dicha); y la actividad de una gracia y un amor especialísimos, sobrenaturales y admirables, mediante los cuales Dios da a la creatura —en cuanto el hombre es su hijo adoptivo— infinitamente más de lo que posee en su naturaleza o de lo que precisa para su integridad. Esto es secretísimo, un gran misterio: *el misterio de Dios en la creatura*. Es un océano de luz sobrenatural que fluye del seno de Dios y se expande sobre la creatura, para hacerla partícipe de la naturaleza y excelencia divinas, y que por ello es secretísimo para nosotros tanto cuanto la naturaleza de Dios mismo. Como dice Scheeben “ist eine gewisse Ausbreitung der inneren goettlichen Produktionem über die Kreatur” (una cierta difusión de las íntimas producciones divinas sobre la creatura). El misterio de Dios en la creatura es como una emisión hacia ésta de lo que está escondido en el seno y corazón de Dios; la creatura es elevada desde su bajeza y alejamiento al seno y corazón de Dios. renace allí, es transfigurada por la luz divina y transformada en la imagen de Dios mismo. Es un proceso análogo a la generación y expiración del Verbo, pero con la diferencia fundamental de que el Verbo eterno posee la naturaleza divina esencial y necesariamente, no puede ser sino divino; mientras que la creatura posee una naturaleza distinta que el Creador, y si en algo es análoga a la de éste, en ningún caso será específicamente análoga ni podrá nunca llamarse divina. Y por eso su participación de la naturaleza de Dios ni es esencial, ni es necesaria: excede infinitamente la capacidad de su esencia y los méritos de su personalidad, y sólo se explica por una inclinación

inesperada del divino amor, por una emisión inconcebible de la divina omnipotencia, ofrecida por pura y superabundante Gracia. De aquí se sigue que la participación de Dios a la creatura, aunque no sea perfecta, es tan sublime como la generación del Verbo, y como ésta ininvestigable y secretísima. Para quien tiene un concepto adecuado de la bajeza de la naturaleza creada y de la infinita sublimidad de la divina, esta participación será imposible; y entonces, la aceptará solamente como un prodigio inmenso de la divina omnipotencia y del divino amor (⁸).

De todo ésto es portadora o es capaz la creatura, y para que en su alma esté presente la conciencia del enigma de la creación y del misterio de Dios en ella, es necesario que constantemente mantenga el vínculo filial, es decir, que ahonde sin tregua su convicción de creatura, que es el camino que la restituirá a su origen, pero ya como destino. Sólo como creatura se sabe hija del Creador y en cuanto tal objeto de infinita y misteriosa Gracia. En presencia de todo ello, su actitud no puede ser sino de admiración, de agradecimiento y de humillación en lo que se refiere a Dios, de seguridad en lo que se refiere a sí misma y de *fortaleza* en lo que se refiere a las pruebas exteriores. La fortaleza de la creatura humana procede de la seguridad que ella tiene de su origen y de su destino; y la seguridad de que se sabe hija de Dios omnipotente e infinitamente bueno y destinada a regresar a su seno después de la muerte. Nada hay comparable a esta fortaleza cuando la conciencia de creatureidad ha adquirido la plenitud en el alma cristiana. Esa es la fortaleza de los mártires, los

fuertes por excelencia. Es una fortaleza informada de amor. La creatura humana tiene los ojos fijos en Dios y ajusta su existencia al orden divino de las cosas, es obsesionada por el orden divino, es absorbida por el amor a Dios creador y redentor, y frente a ello todo lo sobreleva, todo lo sufre, todo lo padece. *Principalis actus fortitudinis est sustinere*, dice santo Tomás de Aquino; y es así, porque *fortitudo est amor facile tolerans omni propter id quod amatur*, como dice san Agustín. Es la “fuerza informada por el amor” y por eso nunca desfallece y siempre vence. Esta es la fortaleza que triunfa sobre la muerte. Su raíz es teológico-ontológica y por abundancia cósmica también, como la de los gentiles, de la cual, sin embargo, la separa una distancia inmensa: la del mundo de la Redención y de la Gracia.

Hasta aquí, la conciencia del hombre ha seguido un camino progresivo. A la fortaleza de la persona griega, que para arrostrar la muerte con serenidad debía —según el ejemplo del Sócrates platónico— realizar un auto-encantamiento por la idea del más allá, ha sucedido la fortaleza cristiana o de la creatura humana como nosotros la llamamos, basada en un orden real teológico-ontológico. Con la caída del hombre en el Renacimiento y la Reforma, se obscurece esta noción, a la que le llega su noche en el siglo XIX y principios del XX que es la era del demoliberalismo. Los derechos del hombre, llamados ahora los “derechos de la persona humana” excitan en él el orgullo individualista, y lo llevan a una concepción monadológica de su propio yo. Desde la

Edad Media, el proceso de obscurecimiento de la conciencia humana puede ser seguido objetivamente; con algunos intervalos, ese movimiento de integración de la concepción monadológica del yo, no se detiene hasta rematar en el demoliberalismo que señala el límite de mayor abyección del hombre. El hombre de la Edad Media es la creatura humana alimentada de la convicción teocéntrica, que vive en el mundo de la Redención y de la Gracia. A fines del siglo XIII y a comienzos del XIV, esta convicción es conmovida por la aparición del *occamismo*, doctrina inglesa, no europea, que inspiró los principales errores protestantes. Según los occamistas, la gracia santificante no difiere de la virtud infusa de la caridad. Esta virtud, y de una manera general, todas las virtudes infusas, sólo son necesarias *de hecho*, es decir, en el estado presente de las cosas, *porque Dios así lo quiere. En sí*, es decir, *de potentia absoluta*, las virtudes infusas son *superfluas*. Toda la obra de salud, la obra de la gracia y de la justificación, sería un hecho puramente *exterior*. Para Occam "todo acto de caridad que produzcamos según el curso ordinario en nuestra vida terrestre, no difiere esencialmente de un acto operado por las solas fuerzas de la naturaleza. Luego este acto no está por encima de nuestras fuerzas naturales... Todos los efectos que experimentamos gracias a las virtudes sobrenaturales de la fe, esperanza y caridad, pueden resultar también de las virtudes naturales". Ello depende de la aceptación de Dios. Para el occamismo, tanto la gracia santificante como toda virtud sobrenatural, en el estado presente, son en realidad *superfluas*. Desconoce, así, el objeto y eficacia de

la gracia; las solas fuerzas naturales podrían bastar para lograr nuestro fin sobrenatural, tanto más cuanto que en las dos hipótesis posibles, es decir, *en sí* y *en el estado presente de las cosas*, todo depende únicamente de la aceptación de Dios. Como se ve, según la concepción occamista, el hombre puede ser amigo de Dios por *pura denominación extrínseca*, es decir, porque *la voluntad de Dios lo acepta*. Por ello, el concepto de gracia se fué volatilizando. Fué en esta escuela donde se formó Lutero quien llama a Occam "Summus dialecticus, scholastichorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus". No seguiremos el proceso de esta doctrina en Lutero, pero sí señalaremos que la supresión de lo sobrenatural en él se lo debe al occamismo, como puede deducirse de lo anterior. El occamismo, por lo menos, rompe la armonía del mundo de la Gracia, y con ello predispone al hombre no sólo a una actitud de *filialidad mezquina*, sino también a un personalismo bastante cerrado para olvidar su condición de creatura. En realidad, éste es el nido de los errores que proliferarían inmediatamente en la herejía protestante. Si esto es cierto —y creemos que lo es— el protestantismo tuvo un origen inglés y no alemán. Lutero fué su campeón, pero su inspirador fué Occam (⁹).

A ello se sumó el Renacimiento, que debilitó notablemente el concepto de Redención, al obscurecer en el hombre la conciencia de pecado. El Renacimiento sí es típicamente europeo y por eso no es una herejía, sino una actitud errónea del hombre. Es filosófico o pseudofilosófico pero no es esencialmente religioso. Simpatiza profundamente con el protestantismo, pero

no se adhiere oficialmente a la herejía, como en el caso de Erasmo. Opera en el orden de lo humano, que ya se había desconectado del mundo divino por la maduración protestante de la doctrina occamista de la Gracia (la Gracia se había volatilizado del todo). El humanismo renacentista queda en la filosofía y en las letras, es una actitud *mundana*, es la faz mundana del protestantismo, es el aspecto laico de la herejía religiosa. El hombre, segregado de Dios, queda solo en el mundo; y entonces va formando una conciencia de sí mismo cada vez más autárquica, más concentrada, más *personal*. Sofocada la conciencia de creatura y perdida la de Redención, la mundanidad asedia al hombre. Se halla a sí mismo en el mundo y no en Dios, y por eso la religión es para él pura fórmula. La gracia santificante y las virtudes sobrenaturales eran superfluas para el occamismo. Para el renacentista, es ahora superfluo Dios mismo. En realidad, para él la religión no tiene objeto, aunque le agradan las ceremonias por su belleza sensible. Al hombre solo interesa el hombre y no el orden religioso, ni tampoco el orden cósmico. Así forma una dura conciencia de sí mismo y concluye por instalarse en ella. Por el retorno a lo antiguo, es decir, a la antigüedad clásica, busca suplir el mundo divino que había perdido, pero con ello logra sólo una profanidad ficticia, un pseudopaganismo en que está presente una traición al orden cristiano. Pierde, entonces, todo motivo trascendental: al orden cristiano, porque le volvió las espaldas voluntariamente bajo la presión protestante; y al sentido cósmico griego, por la irreversibilidad del espíritu redimido a un estado de naturaleza

pura (psicológica y no moralmente hablando) que era necesario para colocarse de nuevo frente al cosmos como los hombres de la Antigüedad. Por eso, la noción de persona que nace en el Renacimiento, está en contradicción con la de creatura humana que dominó en la conciencia del hombre cristiano; y por eso también no coincidió con la noción griega de persona, que es congrua con la de creatura humana, y que sólo por ello es superior a la noción renacentista.

En este momento nace el personalismo actual, que llega a nosotros después de un desarrollo de varios siglos y de ser empeorado por el cartesianismo, el rousseaunismo y el kantismo. Es una especie de confabulación universal contra la creatura humana, a la que se la deforma (angelismo cartesiano), se la segrega del medio social (rousseaunismo) y del orden divino-cósmico (fenomenismo kantiano). De la creatura humana como la concibieron los teólogos y filósofos cristianos, queda la substancia individual racional, extraña a la naturaleza y totalmente sorda a la Gracia: es el hombre moderno, la *persona liberal*. Es el hombre ensimismado en su yo y ejercitando con soberbia "su libertad constitutiva e ilimitada". Por ello no puede tener un Dios creador y redentor, sino cuando mucho un dios amigo complaciente. Tampoco lo inquieta el orden cósmico, pues tiene el convencimiento de que el mundo le obedece y que lo domina con su técnica. Kant, en un pasaje célebre de su obra capital, exalta el valor cosmológico de la revolución copernicana, que destruyó la concepción homocéntrica del universo que dominaba en astronomía desde los tiempos de Eudoxos de Cnido.

Después de Copérnico, la tierra deja de ser el centro del universo y se incorpora al sistema heliocéntrico. Pero el homocentrismo, que en realidad es una concepción antropológica que halaga al orgullo del rey de la creación, fué transferido al interior del hombre, dónde ha sobrevivido. La pretensión del hombre actual de dominar al mundo y de sojuzgarlo con su técnica, es un homocentrismo psicológico tan real como el cosmológico de Eudoxos, más poderoso que el de éste, porque no depende de hechos objetivos sujetos a la verificación de la ciencia matemático-natural, sino que es una convicción que vive de sí misma. El hombre tiene en sus manos toda la potencias, a las que manipula con eficacia mágica. Todos los poderes son del hombre y sólo él los otorga. Y por eso no hay más soberanía que la del hombre, ni otra fuente de poder que el hombre. Y así los gobiernos de las sociedades no ejercitan otro poder que aquel que les delega el hombre. Y a esto llama *democracia*. Más allá el hombre no puede descender, porque toca ya los umbrales del infierno. Aquí se consuma totalmente la obra comenzada por el occamismo, que cortó los nexos de la creatura humana con Dios creador y redentor.

El occamismo llegó al mundo moderno en los hombros de Kant: la hienda occamista, como la llamaba Lutero, era inglesa y fué difundida por Europa por un descendiente de escoceses ⁽¹⁰⁾. Desde que el hombre rompe sus vínculos con Dios, lo invade y lo desfigura la soberbia de la vida. Separado de la fuente del amor, su corazón se empedernece, y así son sus frutos. Como sin Dios no puede haber caridad, el hombre cae en los

abismos del odio. He aquí algunas de las leyes con que reemplaza los mandamientos de Dios: 1º) en el orden biológico, la selección natural por la supervivencia de los más fuertes (Darwin); 2º) en el orden familiar, la ley de Malthus; 3º) en el orden social, la ley del salario natural de Ricardo, según la cual “el precio natural del trabajo es el que suministra a los obreros los medios para existir y perpetuar su especie *sin acrecentamiento ni disminución*”, (de aquí procede la *ley de hierro* de Lassalle en que se sintetizan los principios de Malthus y Ricardo y que dice, que “el salario real no puede ser superior, en forma durable, al mínimo necesario a la existencia”). Tres leyes engendradas fuera del orden de la caridad, es decir, contrarias a Dios mismo. Las tres le llegan a Europa de afuera, y las tres desde la misteriosa y solitaria isla inglesa ⁽¹¹⁾. La persona humana anda ahora como Hamlet “con el alma llena de escorpiones”. ¡Qué diferencia con la persona griega en cuya alma hallaban un eco permanente la armonía y la belleza del Cosmos, en donde existía el amor natural que inspiró a Aristóteles la famosa sentencia que afirma que la soledad sólo es permitida a Dios y a las bestias! ¡Y qué abismo entre esa persona y la criatura humana cuya alma es un cántico ininterrumpido de amor a Dios creador y redentor y de amor al prójimo!

La persona humana del personalismo actual está frente a la muerte empeñada en no morir, disputa a la muerte los instantes, busca realmente la inmortalidad, pero no allende sino aquende la muerte, de este lado del mundo sensible; no la inmortalidad en Dios sino

en el mundo, no en el espíritu sino en la carne. Mientras que la creatura humana se mece entre la eternidad de su origen y la eviternidad de su destino, la persona actual lo hace entre el *Ignoramus* y el *Ignorabimus*. Y en esta doble ignorancia de lo pasado y de lo futuro, expresa no sólo la impotencia del conocimiento natural, sino también la renuncia al orden *sobrenatural divino*; y se priva así de la beatitud natural que proporciona el conocimiento del Ente, y de la beatitud sobrenatural que asegura el orden de la Redención y de la Gracia. La persona humana actual tiene la convicción de haber superado todo los modelos de hombre, y de haber logrado la perfección antropológica. Es una especie de tercer Adán ⁽¹²⁾, y por ello no anhela ningún retorno a lo pasado —que juzga siempre inferior a lo presente—, al revés del hombre del Renacimiento que intentó recuperar por lo menos el sentido cósmico con la vuelta a la antigüedad clásica. ¡Qué ha de desear, entonces, el retorno del hombre cristiano, de la creatura humana redimida, es decir de la persona auténtica, cuya presencia significa una invitación a la santidad a lo que sólo se llega por la pobreza, o sea, por el renunciamiento voluntario de los bienes que coronan de rosas al hombre! Las virtudes teologales que sobreelevan a la creatura y la ponen en comunicación con Dios, no tienen cabida en el alma de la persona liberal, sino después de sufrir una transformación que las adapta a la mundanidad más hostil a lo divino. La fe, ordénala el hombre personalista, al porvenir, preñado de bienes inagotables por el mecanismo del progreso indefinido. La esperanza, consiste ahora en la convicción del triun-

fo sobre todos los obstáculos que impiden la gloria de la vida. La caridad, es reemplazada por el egoísmo más mezquino, es decir, ha sido expulsada del hombre moderno. Este ser inflado de soberbia vive solo en su tiempo, pero en un tiempo no humillado —porque carece de la conciencia de la doble eternidad—, sino en un *tiempo rebelde*, que pugna por vencer a la muerte y prolongarse en un futuro indefinido que sea como la inmortalidad material, en que puede continuar viviendo coronado de rosas. Quiere y anhela prolongar su existencia para continuar hallándose a sí mismo. En presencia, pues, del hecho inevitable de la muerte, la persona liberal siente el alma invadida por una tristeza infinita. Carece del sentido cósmico y de la conciencia de solidaridad entitativa con el concento universal de los cielos y la tierra. Como vivió siempre para sí, no ingresó con su espíritu en el orden del cosmos al que creyó dominar reviviendo en su alma la convicción homocéntrica. Y en este respecto, la muerte para él es una *decepción*. Por otra parte, porque ama la vida como un fin en sí, su ideal es perpetuarse en el aquí y ahora; se aferra a la mundanidad cuya pérdida es para él una catástrofe doble: primero, porque cesa el goce de la vida; y segundo, porque no espera nada más allá de la muerte. Y entonces no quiere morir, y gime y llora por la vida del mundo, su huerto de delicias. Además, como eliminó todo vínculo con lo sobrenatural, la muerte le aparece como un *enigma espantoso*. Teme, entonces, a la muerte porque lo *humilla*, lo vence y abate su orgullo de ser omnipotente; luego, porque lo despoja del *placer de vivir*; y finalmente, porque lo

pone frente a un *abismo de tinieblas*. Esta actitud ante la muerte destruye la fortaleza, pues en ningún caso puede haber un bienmorir, y entonces, nunca la vida puede ser templada por la muerte. Nada rehuye tanto la persona liberal como el pensamiento de la muerte: no piensa en la muerte sino en la vida, y por ello ésta se deforma y se falsea; es una vida sin temple, sin virtud, es decir, sin fuerza, vida cobarde, sin la potencia heroica y sin la resistencia del mártir. El predominio de esta concepción ha dañado profundamente la dignidad humana: ha muerto el amor a los ideales: ha muerto el amor a Dios, es decir, la caridad. y se ha burlado de los mártires; también ha muerto el amor a la patria, y ha eliminado a los héroes. La santidad y el heroísmo disuenan con la conciencia liberal. Por ello, antes de esta guerra, que no es un final sino una etapa de la recuperación de la conciencia de creatura, el hombre andaba triste y apesgado, con el alma oprimida por una angustia indecible. Ya no suspiraba por el mártir o por el héroe, pero hasta sentía la ausencia de su propia razón de ser. La falsa vida, la vida sin milicia, no acrisolada, la vida cobarde, la vida sin muerte, lo dominaba todo. Así como el acero sin la prueba del fuego de poco sirve, así la vida terrenal sin la regulación de la muerte es falsa vida. La verdadera vida es la que está siempre ante el pensamiento de la muerte. Y sólo así la creatura humana adquiere la verdadera *fortaleza*.

La obvia
"se muere por"

Veamos, ahora, qué muerte es esa que hace como reguladora de la fortaleza. Aunque la muerte parezca un hecho único, no lo es en realidad. En primer lugar, está la *muerte como corrupción* (la *corruptio* de los filósofos antiguos), que es un hecho físico-cósmico, colocado en el movimiento y en el tiempo de las cosas sujetas al devenir. El hombre, en cuanto creatura del mundo sublunar, que posee una materia corruptible, está sometido a la muerte como todos los demás seres inferiores a él. Hasta las piedras mueren en el ciclo ineluctable de la generación y de la corrupción; y con mayor razón los brutos. Esta es una muerte regida por la necesidad, muerte del mundo de la materia y de lo vital sin conciencia (de los animales irracionales), y de la cual participamos por nuestra animalidad que nos liga al género de las cosas vivientes. Aquí podemos repetir con el poeta: “morir, dormir”, o si se quiere: “morir y dejar de ser”. La amenaza constante de esta muerte hiere nuestra individualidad y nos llena de melancolía, pero no crea una problemática al alma humana. En este grado de la vida, el hombre envejece y se enferma como los animales, y muere como ellos en virtud de leyes comunes. Las bestias próximas a morir, también son presas de la tristeza. Esta faz de la muerte es la referida por Sexto Empírico, como concepción de los epicúreos: “la muerte —dice— no es nada para nosotros, pues lo que se disuelve es insensible, y lo insensible nada es para nosotros. Dice [Epicuro] que como estamos compuestos de alma y cuerpo, cuando nosotros somos, no está la muerte (pues no estamos disueltos): y que cuando está la muerte, nosotros no somos. Y es

así que cuando termina el compuesto de alma y cuerpo, nosotros no somos" (13). Es esto una respuesta negativa al dilema del Sócrates de la Apología, cuando afirma: "Pues la muerte es una de dos: o es tal que el muerto nada es y de nada tiene conciencia; o, como se dice, es una migración del alma (*metoíkesis té psyjé*) de este lugar a otro" (14).

En segundo lugar, está la *muerte como destino*, es decir, con un sentido escatológico. Esta es la muerte propiamente humana, porque aquí está presente lo espiritual y no sólo lo físico-cósmico. Ya la muerte no es corrupción, sino tránsito o introducción al propio destino. "Cada uno tiene su muerte propia", porque cada uno tiene su juicio particular. Cada uno debe morir no según una corrupción diferente, sino según un *juicio* diverso, porque no todos comparecemos con las mismas obras y con los mismos méritos. La muerte propia limitada a la corrupción es ininteligible, pues el proceso del devenir es uno para todos; el término "corrupción" es absolutamente unívoco. Lo "propio" es lo "mío", lo exclusivamente mío, lo que no pertenece a nadie sino a mí: y lo que es exclusivamente mío en la muerte no es el hecho de ingresar en el ciclo cósmico de la generación y la corrupción, y de dejar de ser individualmente, pues todos los seres son y dejan de ser; sino mi *destino*, mi juicio: mi cielo o mi infierno. Esta es la conciencia de destino, la cual en la persona griega es tenue pero real. En la creatura humana, es viva y plena. En la persona renacentista, es sofocada pero no muere. En la persona liberal, el obscurecimiento es aún mayor, y llega hasta los límites de la desaparición; es el hombre con menos

conciencia de destino. El tercer Adán es el hombre antropológicamente perfecto que tiene todo en sí y que no busca nada fuera de sí; por ello ha renunciado a la adopción divina: no la necesita. Pero la misericordia infinita de Dios, la comunión de los Santos, la muerte de los inocentes bautizados, la fidelidad de los cristianos reunidos en la Iglesia y el sacrificio de los héroes, impiden que se consuma la disolución definitiva del hombre, y hacen renacer la conciencia de creatura y con ella la de destino. La muerte como destino es la que nos suele anudar la garganta y nos hace sudar de miedo. También aquí es posible descubrir grados: Hay una *muerte temporal* y una *muerte sempiterna* (*post mortem temporalem mors sempiterna*). La *muerte temporal* es anterior al juicio, es la primera postrimería, es decir, tiene su sede en las obscuridades de lo espiritual y es personal, por lo cual no se confunde con la corrupción; en ella reside el miedo a la muerte, el espanto, “el sueño cruel”. Viene después la *muerte segunda* de que habla el Apóstol, y a ésta se la llama sempiterna, porque ya es para siempre. Es terrible y espantosa, porque es “el estanque de fuego”, y se puede identificar con el juicio mismo de acuerdo a aquellas palabras de San Juan ⁽¹⁵⁾: “Y saldrán los que hicieron obras buenas, a resurrección de vida, y los que hicieron obras ruines a resurrección de juicio”. A este juicio san Agustín lo llama *mors secunda*, segunda muerte ⁽¹⁶⁾; y efectivamente, del contexto se desprende que quienes son llamados a resurrección de juicio están ya en la muerte sempiterna. — De las otras dos postrimerías, quede aquí el “infierno”, causa eficiente del terror a la

muerte, pues sin él no habría el problema del destino. Sin el infierno no habría "muerte propia", porque a la muerte no acompañaría ningún juicio.

Finalmente, y en tercer lugar, está la *muerte como causa eficiente de salud*, a la que se puede llamar también, *mors gloriosa*. El prototipo eterno es la muerte de Cristo en la cruz. La muerte es aquí causa de la Redención de la especie humana. Cristo muere y resucita, es decir, vence a la muerte. Esta no es muerte sino vida y por eso puede llamarse muerte gloriosa o muerte triunfante: es redención del hombre caído en el pecado, es restauración de todo en Cristo, es institución de un nuevo orden en el mundo. El nuevo orden es el orden del Evangelio. El nuevo orden del Evangelio se basa en la Cruz empapada en la sangre de Cristo. Era necesaria la sangre divina para la redención del mundo, y en lo sucesivo, todos los hechos restauradores guardan analogía con el sacrificio del Gólgota. La muerte de los mártires cristianos es la que guarda una analogía más estrecha con el sacrificio cruento de Cristo. Mientras mayor es esta analogía más gloriosa es la muerte y sus efectos saludables más profundos y universales. El cristiano tiene por ideal de muerte, la Cruz.

Debe incluirse también aquí, pero en el orden profano, fuera del orden de la gracia, la muerte de los héroes y de los sabios de la gentilidad, que es también *mors gloriosa y causa eficiente de salud* ⁽¹¹⁾. La muerte heroica (por el bien común o por el bien honesto en general) tiene también su cielo. Los que caen por la patria en una guerra justa vencen, en realidad, a la muerte: pues su muerte es muerte triunfante, es rena-

cimiento en la eviternidad, en la bienaventuranza real, en una comunión de los héroes que presiden como númenes el destino de las naciones por las que rindieron su vida. La comunión de los héroes es una mediedad operativa, es una especie de sub-cielo entre los hombres y el cielo de los ángeles: es el *sub-cielo de los númenes*. La historia de las naciones depende en gran parte de estos númenes, cuyo sacrificio es de efectos perennes. Están “de guardia sobre los luceros”, dice bellamente el himno de la Falange. Muchos antes, Platón había escrito: “En cuanto a los que sucumbieron después de combatir con valentía, ¿no diremos que pertenecen a la raza de oro? ¿No diremos con Hesíodo de ellos, que después de morir los hombres de esa raza se transforman en genios puros cuyo lugar está en la tierra, genios excelentes, benefactores y protectores de la raza humana?” (18).

La *mors gloriosa* es el fundamento último y realísimo de la fortaleza. La vida es templada por la muerte, pero por la muerte gloriosa, por la muerte triunfante, es decir, por la muerte transfigurada cuando, como dice san Pablo, “es absorbida por la vida”. La creatura meciéndose entre la eternidad de su origen y la eviternidad de su destino, mira cara a cara a la muerte y la acepta serenamente como un *tránsito* necesario hacia la gloria. Es una verdadera resurrección, que se consumará cuando el cuerpo sea también glorificado como el alma, el “día de la resurrección de la carne”.

NIMIO DE ANQUÍN.

(1) Para la teoría de la fortaleza, véase Platón, Fedon XII, Apol. final. Aristóteles, Eth. Eud. 1228 a 28 y ss. Para la doctrina, Arist. Eth. Nic. 1115 a 4 y ss. Los comentarios de santo Tomás de Aquino a la Eth. Nic. son indispensables, para localizar bien la fortaleza. La definición del Aquinato es la siguiente: "Fortaleza es aquella virtud que en lo relativo al bien ocupa, según la recta razón, un lugar medio entre el temor y la audacia". Com. 594, Cathala. Esta definición coincide materialmente con los conceptos aristotélicos. Pero, como se verá por la indagación nuestra, la fortaleza cristiana no es la misma que la de los gentiles. Formalmente son muy diversas. No es la misma fortaleza la de la persona griega, que la de creatura humana cristiana.

(2) Cum Deum diligit mens, consequenter ejus meminit, eumque intelligit; quia nemo diligit cujus non meminit et quod penitus nescit. S. Agustinus. De Trinit. c. 14.

(3) Cohort. ad graecos, pág. 66 y 94, Butterworth.

(4) Bajo los mismos apremios y con la misma finalidad teológica es forjada la definición de persona con que Hugo de San Víctor reemplaza la de Boecio, es a saber: "persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia". In IV Sent. 1, I, dist. 23 n^o 4.

(5) La noción de personas usada analógicamente es válida, pero si se olvida la analogía adquiere proporciones teratológicas como ocurre en el hombre moderno, al que llamamos la persona liberal o la persona del personalismo.

(6) Naturalmente que no nos referimos aquí a la persona humana de que hablan los pontificios, especialmente los dos últimos Pios. Lo que ellos defienden son los fueros de la creatura humana, o sea de la persona analógicamente considerada en relación a Dios, es decir, puesta en el orden teocéntrico. Los Pontífices aparte, conviene afirmar que el hombre moderno no necesita que le hablen tanto de libertad sino de obediencia. Precisamente, la obediencia, sino es ciega y servil, puede ser analógica al *sustinere* de la fortaleza. En cambio, la libertad, cuando no es condicionada, es analógica a la *rebeldía*. Por eso, la libertad solo debe ser mencionada *en sistema* (en el sistema teocéntrico), es decir, sujeta a un plan que la comprenda y la regule. Hablarles a los liberales de libertad, equivale a empujarlos más en la pendiente del infierno.

(7) En Praep. Evang. todo el C. XIV, Migne, principalmente las contradicciones entre el Fedon y la República.

(8) Todo esto es dicho de Adán, antes de la caída en cuanto fué hijo adoptivo del Creador. Después de la caída el hombre es envuelto por las tinieblas del pecado. Luego, por la gracia de Cristo volvemos a ser verdaderos hijos adoptivos de Dios por la participación de su naturaleza. Cristo nos restituye lo que con Adán habíamos perdido. Para toda

esta doctrina, véase el libro estupendo de Matías José Scheeben, *Die Mysterium des Christentums*, c. III, *Das Mysterium Gottes in den ursprünglichen Schoepfung*, p. 169-205.

(9) En el comienzo de su carrera, Lutero escribió con su acostumbrado énfasis: "sum occamicae factionis" (pertenezco a la escuela Occamista); y en otra ocasión llamó al *doctor invencibilis*, "magister meus". Grisar previene que las declaraciones posteriores de Lutero acerca de su orgullo de ser discípulo de Occam, no deben ser aceptadas lisa y llanamente: advierte en ellas un dejo de ironía, por ejemplo, cuando en 1530, llama al inglés "Occam mein lieber Meister" (Occam, mi querido maestro). Pero lo coloca por encima de santo Tomás de Aquino, y refiriéndose a los años de su juventud declara: "Debíamos darle el título de «venerabilis huius sectae [scholae] primus repertor»", y agrega: "Glücklich ihr [meine Tischgenossen], dass ihr den Mist nicht habt lernen müssen, der mir geboten wurde." (Felices de vosotros [mis compañeros de yantar] que no os dieron a aprender la hienda que a mí se me ofrecía). Grisar, *Luther* 13 págs. 102 y 104. Pero, decimos nosotros, lo que se aprendió en la juventud no se olvida más, y si lo malo se suma a lo perverso no pierde nunca eficiencia sino que se fortifica. Es el caso de Lutero y de la boñiga Occamista, y por eso son pocas nuestras alabanzas a la obra de Denifle, quien, a nuestro modesto parecer, puso el dedo en la llaga al señalar la influencia decisiva del maestro inglés en la deformación de la mente de Lutero. Grisar utiliza profusamente a Denifle, pero sin la poderosa vitalidad de este genial historiador de la herejía protestante. Véase: Denifle, *Luther et le Lutheranisme*, trad. Paquier, t. III², p. 191 y 53, que parece preferible a la edición alemana de Weiss, quien se permitió mitigar y hasta suprimir algunos juicios del autor.

(10) Los Cant procedían de Escocia. Véase lo que atestigua Borowski: "Dieser (der Vater unsers Weltweisen) wie sich Kant von ihm gehört zu haben oft erinnerte, stammte von Vorfahren her, die in Schottland gelbt hatten. Er schreib sich Cant: der Sohn brauchte das K. schon frühe in seinem Namen." (Este, es decir el padre de nuestro sabio, como Kant a menudo recordaba habérselo oído, descendía de padres que vivieron en Escocia. Él llamábase Cant. El hijo desde temprano usó la K en su apellido). Ludwig Ernst Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakter Immanuel Kants. Erster Teil*. Cf. R. B. Jachmann, *Imm Kant geschildert in Briefen an einen Freund*. Dice en la primera carta: "Sein Vater war bei Memel gebürtig und seine Vorerltern vaeterlicher Seite stammten am Schottland ab" (Su padre nació en Memel y sus abuelos del lado paterno procedían de Escocia).

(11) También es inglés el racismo actual. El evangelio de los racistas es *Die Grundlgen des XIX Jahrhunderts* (los fundamentos del siglo XIX), obra de Houston Stewart Chamberlain, de nacionalidad inglesa aunque

escribiese en alemán. Stewart Chamberlain no discierne entre los ingleses y los alemanes y comprende a todos en el nombre de *germanos*, la flor de la raza humana. A la par del *Moltkotypus* (el tipo Moltke), busca como signo de nobleza racial el *Wellingtongesicht* (la cara Wellington). El racismo en su esencia brutal es tan alemán como la ley de selección natural o la teoría de la relatividad. Lo que sí es típicamente alemán es su orientación antijudía, mientras que el racismo inglés por ser los ingleses un pueblo de mercaderes ha debido transar con los judíos, aunque manteniendo su aversión radical contra todas las restantes razas del mundo. El aplastamiento de los ingleses en Oriente por los Japoneses, es una humillación necesaria, para la higiene espiritual del hombre.

(12) El primer Adán fué creado en *justitia et sanctitas*. El segundo Adán fué Cristo, el Verbo hecho carne. El tercer Adán pretende ser tan perfecto como aquellos, pero sin relación alguna con lo divino. Es una ambición satánica.

(13) Sext. Empir. Hypot. pyrr. III, 229, Bury.

(14) Apol. 40 c. y ss., Schneider.

(15) Apoc. V. 29.

(16) S. August. Serno 231, t. V., col. 1105, Migne.

(17) Cf. Platón. Rep. V., 469 b, Shorey.

(18) Véase Euseb. Praep. Evang. c. XI que corresponde a Rep. V. 468 e, 469 a. Cf. 415 a. y ss. y 547 a.

S O N E T O S

AMANTE vuelvo y de llorar maduro,
argos de llanto vuelvo y soledades,
ceniza amante alzada en claridades,
mortal amante en el morir seguro.

*Cautivo ando en este cuerpo y muro
cayéndome en su carne a tempestades,
herido de ser hombre, y por mitades
rebelde tierra y ángel que figuro.*

*Cornamenta de avispas es mi día:
vestido voy de tiempo y antifaces
y debajo del rostro la agonía.*

*Muriendo anda la sangre en mi figura,
muriendo vuelvo, sueño, donde yaces
aprendiz de la muerte y sepultura.*

de pronto en una nieve que aún me llora.

V. Aleixandre.

TANTA infancia de ayer en la ternura
de contemplar la nieve deshacerse,
tanto mirar sin ojos el perderse
en fría pluma enxangüe mi ventura.

*Tanta dócil escarcha que aún fulgura
en el cristal del alba al recogerse,
tanto cándido viento estremecerse
siento en los grumos de la noche impura.*

*Tanta desnuda luz en la vertiente
de proféticos sueños de la aurora,
tanto algodón de anémona en mi frente,*

*tanta inocencia en esta turbia hora
en que el corazón gime adolescente
de pronto en una nieve que aún me llora.*

*En sangre ando, sangrando y sin testigo,
pues el amor que hería mi costado,
que hería y no quería desolado
morir sin mí, mas no vivir conmigo,*

*ese huracán de amor a quien yo sigo
huyendo de su voz y fatigado,
ese silbo de hoz que me ha segado
lo que quiero decir y que no digo,*

*ese amor que maltrata y no me trata,
esa máscara de ausencia en mi sentido,
ese lazo que coge y que no ata,*

*vencedor me declara y no vencido,
inmortal ya me tiene aunque me mata,
amante siempre y para siempre herido.*

*Corazón que de agujas me sostienes,
huesos de sal donde la pena pace,
amarga vena que en mi sueño nace
y en silencio de nube me contienes.*

*Sin ti, velo de angustia son mis sienes,
muerta luz son mis brazos sin tu enlace,
mi ser, nevada noche en donde yace
esta tierra asolada en que me tienes.*

*Yo pensaba ser norte de tu sueño,
soñarte con mi sueño que quisiera
de tu apartada libertad ser dueño.*

*Y es tu ausencia quien guarda prisionera
esta voz, esta sangre que despeño
a esta muerte que quieres que yo muera.*

*Esa luna que el alma me conmueve,
esa luz que en mi llaga se perdía,
y esa pena que turbia me vencía,
y esa ola de sangre que era nieve,*

*y esa brisa de flechas que se atreve
contra ojos de niebla que quería,
y esa voz que es mi voz y que no es mía,
en soledad conjunta nos eleve*

*a Ti, ágil ala de salina luna,
y a mí, oscuro viento y derribado
que amor convoca y tu piedad aúna.*

*Tu soledad abraza mi cuidado,
el olvido, la muerte y la fortuna
y ese amor que me tuvo desolado.*

ROQUE ESTEBAN SCARPA

Santiago de Chile

CONSIDERACIONES SOBRE la moderna filosofía vitalista*

ANTES de referirnos a los hallazgos con que la filosofía vitalista ha enriquecido la especulación contemporánea y, consiguientemente, afianzado su prestigio, queremos corroborar nuestros precedentes reparos contra las pretensiones *críticas* de esa filosofía. Nos parece indispensable no dejar ninguna duda a ese respecto.

II

Decíamos que no puede darse un vitalismo *realista* cuando se adopta, como punto de partida del conocimiento filosófico, una actitud *rigurosamente crítica* ⁽¹⁶⁾, es decir, que implique una duda, así sea ella metódica, acerca de la veracidad del conocimiento ⁽¹⁷⁾. La afirmación de la realidad extramental o circunstante sólo puede aceptarse gnoseológicamente, esto es, descartado el realis-

(*) Continuación del ensayo aparecido en el Nº 7 de Sol y Luna.

mo ingenuo, gracias a una reflexión sobre la índole de todo conocimiento y sobre las primeras evidencias que lo constriñen. Rechazamos todo procedimiento *crítico* porque de la duda no puede surgir ningún punto de apoyo sobre el cual se asiente una teoría aceptable y porque, antes de toda interrogación acerca de la validez del conocimiento, debemos entendernos sobre lo que es *conocer* ⁽¹⁸⁾. Ahora bien; el realismo se funda *a priori* sobre la naturaleza intencional del conocimiento: “es imposible — dice Ives Simon — expresar la naturaleza de la facultad de conocer sin declarar al mismo tiempo que ella está ordenada a la verdad” ⁽¹⁹⁾.

No vamos a explayarnos ahora en la fundamentación de la gnoseología tomista; vamos a ceñirnos al objeto general de estas reflexiones sobre la moderna filosofía de la vida. Ya dijimos que *in via judicii*, en una perspectiva gnoseológica, la vida no puede ser el hecho básico, radical y exclusivamente indubitable. Para afirmarlo, en efecto, hemos tenido que aceptar previamente la veracidad de aquél conocimiento con que captamos la vida. Y como todo conocimiento logra, para nosotros, el rango de conocimiento filosófico cuando se integra en el más elevado de que disponemos, a saber, la inteligencia y la razón, tiene pleno derecho Ortega a que consideremos su filosofía como un racio-vitalismo. Un vitalismo puro no merecería llamarse filosofía.

Adviértase, sin embargo, que la aceptación de la tesis de Ortega (en el orden gnoseológico, repetimos) nos impide considerar la vida como el hecho radical, como el punto de partida de cualquier filosofía. No se dan, *a priori*, más que dos puntos de partida genéricos: o comen-

zamos por el *objeto* del conocimiento, el término de esa actividad que denominamos conocer; o comenzamos por el *hecho de conocer* (como mera actividad) prescindiendo de su objeto. Si aceptamos este último punto de partida, la vida no será, evidentemente, el hecho radical, salvo que la consideremos como el *sujeto* último del conocimiento, lo cual importa convertirla en *objeto reflejo* del mismo conocimiento. La evasiva implica, así, un retorno al primer punto de partida, con el agravante de considerar *primario* un *objeto reflejo*. Ello es imposible si anteceden- temente el conocimiento no se hubiera ejercido espon- táneamente sobre su objeto directo. Se dirá que la crítica tiene precisamente por finalidad suspender el juicio so- bre ese objeto directo y que, entonces, el sujeto —la vi- da— aparece en su pleno significado de hecho radical. Tal fué, según dijimos, la tentativa cartesiana que ahora se pretende transponer al vitalismo. Estemos seguros que el nuevo intento no superará al primero en orden a la fundamentación de un realismo cualquiera. Pero no es esto lo que ahora nos interesa. Notemos que la vida, con- siderada como objeto-reflejo del conocimiento, no po- dría afirmarse sin asignar validez al conocimiento reflejo con que se aprehende y que esa validez excluye una postu- ra verdaderamente crítica. ¿Acaso la crítica consiste sólo en dudar del término directo del conocimiento directo y no dudar del término reflejo, identificado con el suje- to? ⁽²⁰⁾.

Para considerar, pues, la vida como el hecho radi- cal *in via judicii* habrá que incluirla en la categoría de ob- jeto primario (directo o reflejo, por ahora no interesa) del conocimiento ⁽²¹⁾.

Pero ¿de qué tipo de conocimiento se trata? Porque para afirmar la vida y su ordenación trascendental hacia el contorno que la envuelve hemos de haber ejercitado alguno. Es claro que si prescindimos aquí del conocimiento intelectual, para no fiarnos sino de un oscuro *sentirse vivir*, intransferible al ámbito de las ideas, el vitalismo no llegará jamás a constituirse en una filosofía. Ni siquiera tendría derecho a llamar *vida* al objeto de ese tenebroso autoconocimiento; menos aún podría hablar de mundo exterior y de circunstancia. La filosofía de la vida no podrá, pues, omitir el conocimiento intelectual y deberá, con Ortega, considerarse a sí misma como racio-vitalista. Apelará a un *sentirse vivir* distinto, aunque solidario, del pensamiento discursivo. Así, el hecho previo sería sentirse vivir; mas su significación filosófica sobrevendría a raíz de su expresión conceptual. Aceptemos la tesis provisoriamente. Ella implicaría, por de pronto, que la vida sería el hecho primario *in via inventionis*; pero, *in via iudicii*, no le podríamos adjudicar ese carácter, toda vez que su expresión filosófica (gnoseológica) dependería de la validez del conocimiento conceptual. Todo el problema radica en preguntarse cuál es el *primum cognitum* de la inteligencia. No puede ser la vida porque ésta fué hallada o bien oscuramente, sin intervención de la inteligencia, por un sentirse vivir *sui generis* —en cuyo caso la inteligencia no tendría por término último a la vida; o bien por la misma inteligencia (sóla o solidaria con la experiencia vital) — en cuyo caso afirmamos que la vida no es el *primum cognitum*. Ni en su noción abstracta, ni en su calidad de hecho concreto, la vida podría aprehenderse por la inteligencia si *antes* ésta no posee la noción

de *ser* y la evidencia incontrastable del principio de identidad, primera ley del ente. La vida, en efecto, podría ser o no ser, podría afirmarse y negarse al mismo tiempo. El ser es, pues, anterior a la vida y ésta no es sino una de sus manifestaciones analógicas.

Los prejuicios criticistas formularán aquí una objeción. Se dirá que la *idea* de ser y el principio de identidad o de no-contradicción pudieran no ser más que formas lógicas, en el sentido kantiano de la palabra, sin validez extramental. La respuesta a este reparo nos llevaría demasiado lejos, nada menos que a la refutación del criticismo. Felizmente, para las necesidades de la disputa, basta decir que, aún admitiendo los prejuicios criticistas, no hay duda que el principio de no-contradicción concebido como mera forma mental baría impensable y, por consiguiente, in formulable un punto de partida que podría ser y no ser *saltem in ordine ideale*. Incluso en esta hipótesis, deberíamos partir de una noción ideal del *ser* sin la cual el hecho concreto de nuestra vida ni siquiera podría pensarse.

De las precedentes consideraciones surge la necesidad de justificar el valor ontológico de la idea de *ser* y del principio de identidad. Para ello la filosofía vitalista, si quiere gnoseológicamente diferenciarse del realismo tradicional y de la posición criticista, tendrá que recurrir a un hecho concreto —la vida— en el que se intuya *simultáneamente* el ser y su primera ley ⁽²²⁾. Y decimos *simultáneamente* porque una intuición *posterior* no consentiría la afirmación antecedente del hecho. Pero una intuición *simultánea* del hecho subjetivo de la propia vida y del ser y su primera ley es imposible si de antema-

no hemos adoptado, de verdad, una posición rigurosamente crítica. Intuir el hecho concreto de la propia vida sin que esa intuición esté intelectualmente iluminada (y no lo podría estar porque hemos puesto en duda, aunque sea metódicamente, el valor de la inteligencia) equivaldría a una percepción oscura sobre una X a la que ni siquiera podríamos denominar *ser*. Para hacer esa denominación es forzoso poseer, con antelación, el concepto universal del ente, concepto que debió adquirirse mediante el ejercicio espontáneo de la inteligencia. Ahora bien; si por adoptar la postura crítica hemos dudado acerca del valor real de los conceptos, incluso del concepto de *ser*, ¿cómo podríamos llamar *ser* a un hecho concreto? En otros términos: ¿cómo un sólo hecho concreto podría asumir la universalidad contenida en la noción de *ser*? Por eso decíamos que la intuición del hecho vital tenía que ser una intuición oscura, intraducible en el plano del pensamiento por conceptos y que, en esas condiciones, es imposible la percepción simultánea del *ser* y su primera ley. Estaríamos en presencia de una aprehensión verdaderamente infrahumana a fuer de infraintelectual. Y aunque se impusiera de hecho, tenebrosamente, como se impone a un infusorio la realidad de su protoplasma frente al medio circundante, tal imposición carecería de validez en cuanto pretendiera expresarse en el ámbito de la filosofía.

Se nos objetará diciendo que la percepción del hecho concreto de la propia vida es una percepción intelectualmente iluminada ya que la duda acerca del valor de la inteligencia no es una duda real sino simplemente metódica. La inteligencia habría adquirido, así, la *idea* del *ser*

aunque la duda metódica haya puesto en duda su valor ontológico. Parecería, pues, que, en esas condiciones, a la percepción indubitante de un hecho concreto —la propia vida— podría corresponderle la *idea* del ser y que el valor ontológico de esta última se evidenciaría por esa misma correspondencia. Habríamos captado, a la vez, un hecho concreto y el ente real con su primera ley.

El efugio, sin embargo, no resiste al menor examen. La *idea* de ser, cuyo valor ontológico se ha puesto metódicamente en duda, posee, como se ha dicho, una significación trascendental (en el sentido aristotélico-tomista del vocablo) que no consiente su reducción a una sólo intuición concreta. Además ¿qué contenido tendría esa idea despojada de su relación a la existencia? Sería, en todo el rigor de la palabra, un *flatus vocis*⁽²³⁾. Llamar, entonces, *ser* simultáneamente al concepto trascendental —para colmo sin relación real al *esse*— y al hecho concreto, importa un pueril juego de palabras. Si aquél carece de valor ontológico —y consiguientemente el principio de identidad tomado en toda su amplitud— un sólo hecho concreto no puede recibir o asumir el valor universal del ser y su primera ley, precisamente porque se los ha puesto metódicamente en duda. Aún concediendo que la identidad y no-contradicción pudieran intuirse con validez *restringida* al hecho concreto⁽²⁴⁾, no podríamos eludir el solipsismo sin otorgarles ilegítimamente (dentro de la duda metódica) una validez *universal*. Estaríamos, a lo sumo, ante la evidencia de un hecho subjetivo, pero no podríamos atribuirle el rango de hecho capaz de fundamentar una gnoseología realista.

Si, pues, la justificación ontológica de la idea de ser

y de su primera ley no puede darse conjuntamente con la exclusiva aprehensión del hecho concreto de la propia vida; y si la afirmación misma de ese hecho exige la idea de ser con su adscrito valor ontológico; es evidente que el ser es gnoseológicamente anterior a la vida y que la filosofía vitalista, la *Lebensphilosophie*, por lo menos *in via judicii*, necesita integrarse en el realismo tradicional. La justificación rigurosa de este último, sin aceptación del planteamiento *crítico* del problema —porque no es lo mismo justificación refleja que crítica—⁽²³⁾ sólo se halla en el auténtico tomismo.

La filosofía tomista se rehusa, como dijimos, a poner en duda la veracidad esencial de nuestras facultades cognoscitivas. Sabe, por un lado, que de una duda *real* no puede surgir teoría alguna valedera: la teoría, en efecto, debería construirse recurriendo a esas facultades cognoscitivas de que somos escépticos. Sabe, por otro lado, que una duda *metódica* falsea el orden natural de las evidencias. Conocer implica primeramente conocer algo con seguridad, sin duda real, y luego conocer el yo como agente de esa operación. La duda metódica acerca del significado ontológico de ese *algo* importa asignar artificialmente el valor de primera evidencia al yo como sujeto de esa duda. Ello apareja dos insolubles inconvenientes. *Primero*: la afirmación misma del yo se hace imposible sin aceptar subrepticamente el principio de identidad en toda su amplitud. Este principio no puede fundarse ni en una vivencia de la propia duda, ni en la aprehensión del hecho concreto del yo, en el supuesto que pudiera efectuarse. Como dice Garrigou-Lagrange, “si se niega el valor real de esta primera aprehensión (del

ser) y del principio de contradicción y se quisiera resolver el problema crítico partiendo, como Descartes, del puro *cogito*, éste mismo se desvanecería porque, puesto en duda el principio de contradicción, se podría decir: puede ser que sea yo y no-yo, que piense y que no piense" (²⁶). *Segundo*: si el yo fuera la primordial realidad indubitable en el terreno crítico ¿cómo alcanzaríamos luego al ser extramental manteniéndonos en el mismo terreno crítico? La objetividad del conocimiento, en cuanto corresponda a la realidad extrasubjetiva, quedará para siempre puesta en tela de juicio. De ahí nacen indefectiblemente las concepciones idealistas acerca del conocimiento, concepciones que obligan a pasar de la duda *metódica* a esa duda *real* que se había tratado de evitar en vista del escepticismo que origina.

Si, acatando el orden contenido en el hecho natural de conocer, buscamos una primera evidencia, ella no puede ser otra que el término universal sobre el que recae la actividad cognoscitiva: el ser inteligible, *primum cognitum* para el entendimiento y objeto formal del mismo (²⁷). Pero como una noción correcta del ser no se logra ni por el conocimiento vulgar, ni por hábitos empiriológicos, ni por una abstracción meramente lógica, sino por una auténtica visión metafísica, es obvio que la teoría del conocimiento supone la construcción integral de la filosofía primera (²⁸). La gnoseología, excluida la posición crítica, no es una disciplina preliminar, algo así como una culminación de la lógica, sino un coronamiento y remate de la ontología. Es una reflexión sobre el conocimiento ya ejercido en su máxima amplitud natural; es una ontología del conocer.

De la evidencia directa del *ser en cuanto ser* (objeto de la metafísica) pasamos a su evidencia refleja (objeto de la gnoseología). En esta perspectiva, el ser se nos presenta en su modo de existir intencional. El problema de la verdad, que es el primer problema de la gnoseología, hallará en la doctrina de la existencia eidética su radical solución. Al modo físico de existir corresponde un modo intencional de la *misma* existencia ⁽²⁹⁾. Así, en la captación del *primum cognitum* del intelecto —el ser inteligible— van implícitas:

a) la veracidad esencial de nuestras potencias cognitivas ordenadas al ser como a su término;

b) la intencionalidad de la inteligencia que proporciona al ser un modo de existencia eidética;

y c) la formulación del primer principio de la razón especulativa, a saber, el principio de identidad, apprehendido, en virtud de las condiciones de la mencionada existencia eidética, como ley necesaria de lo posible y, por consiguiente, de lo real actual.

Negar o poner en duda (aceptando que ello tuviera sentido sin afirmar por lo menos implícitamente el principio de identidad o de no-contradicción) la validez objetiva de la idea de ser, nos llevaría a reincidir en el planteamiento cartesiano del problema gnoseológico. El mismo, por consiguiente, sostiene que antes de construir una gnoseología o teoría del conocimiento, hay que hacer una elección que determina su desarrollo en sentido realista o en sentido idealista. Se trata de elegir entre el *conocimiento como se da de hecho* y el *conocimiento deformado por un artificio crítico* que invierte el orden natural de las evidencias; entre el conocimiento con esa dirección

intencional primaria que atrae al ser como a su objeto especificante y el conocimiento amputado de su intencionalidad efectiva y que procedería del yo como de un foco de actividad sin término cierto; entre el conocimiento *captador* de su objeto y el conocimiento *fabricador*, por lo menos a título de hipótesis, de ese mismo objeto. ¿Existe algún motivo que nos obligue a elegir. para la edificación de la teoría gnoseológica, el segundo término de este dilema?, ¿vamos a preferir un hecho deformado. adulterado por una cavilosidad previa, al hecho del conocimiento tal como se da en su ejercicio natural? Sólo en dos casos nos veríamos constreñidos a elegir el conocimiento como fabricante de su objeto: o porque ello sea posible *a priori*, o porque se nos demuestre *a posteriori*. No podemos admitir la posibilidad *a priori* porque el conocimiento, examinado con todo rigor fenomenológico, se nos presenta como esencialmente orientado hacia su término. Cabría hacer, a este respecto, la distinción que la moderna psicología establece entre funciones y contenidos ⁽³⁰⁾ de la conciencia, distinción que, en el plano subjetivo por lo menos, nadie ha osado negarle el rango de distinción real. Diríamos que el conocimiento, en tanto actividad o función, incide necesariamente en algún contenido y que, por vía refleja, él puede hacerse contenido de si mismo cuando se ejerce sobre el hecho de su misma actividad. Pero esto último supone que esta actividad, en cuanto se hace objeto o contenido del conocimiento, deje de ser tal para transformarse en una esencia o concepto de la actividad. El problema consiste en averiguar si puede *a priori* aceptarse que todo contenido pueda ser un término fabricado por la función intelectual. Evidente-

mente habrá de concedérsenos que, por lo menos en el caso en que la intelección se hace contenido de sí misma (en cuanto idea de la intelección) no puede admitirse que ella sea un término fabricado ⁽³¹⁾. Y si la inteligencia, como función, acierta a captar un contenido distinto de sí misma ya que, en este caso, se trata de la idea de sí misma, no se vé qué motivo pueda aducirse para poner en duda la objetividad *a parte rei* de los contenidos de conciencia en general. Tal vez se nos observe distinguiendo entre objeto o contenido *subjetivo* (en cuyo caso la inteligencia captaría un objeto no fabricado) y contenido *objetivo* (en cuyo caso podría, a la manera de Husserl, ponerse en duda su captación real); al fin de cuentas, se dirá, no hay inconveniente en aceptar la veracidad de la inteligencia dentro del ámbito de su inmanencia subjetiva, pero lo hay en concebir cómo pueda captar lo otro en tanto otro. Esta objeción supone salirse de la indagación fenomenológica para hacer un distingo que importa introducir un prejuicio dentro de la misma indagación fenomenológica. En efecto, la investigación fenomenológica nos patentiza la dirección intencional de todo conocimiento y que esa dirección implica su incidencia sobre algún término o contenido. El problema consistía en averiguar si es posible suponer, con fundamento, que *todo* contenido pueda ser un término *fabricado* y no simplemente *captado*. Mostramos que no *todo* contenido era fabricado ya que la reflexión del conocer sobre sí mismo implicaba la captación verídica de la *idea* que nos forjamos acerca del conocimiento. Ahora bien; esta idea implica la *noción general*, hallada por el análisis fenomenológico, de que el conocimiento conoce, sin adulteración

necesaria, sus propios objetos. El sometimiento a esta evidencia, aparece así, como un resultado forzoso del método fenomenológico y únicamente por un prejuicio o cavilosidad inmotivada podemos suponer que *sólo cuando se trata de objetos extrasubjetivos* el conocer se efectúa por una actividad fabricadora. En otros términos: la duda carece aquí de motivación porque va contra la evidencia; supone falsear la idea que el método fenomenológico nos proporciona acerca del conocimiento, para hacer de éste, artificiosamente y por mediación de un prejuicio, una actividad constructiva de su término.

Tampoco podemos admitir que se haya demostrado *a posteriori*. Tal fué la pretensión de Kant con su doctrina de los juicios sintéticos *a priori*, doctrina surgida de la imposibilidad que el filósofo de Königsberg hallaba para explicar cómo el *valor absoluto, necesario e inmutable* que para nosotros tienen los primeros principios de la razón podía conciliarse con la *relatividad, contingencia y mutabilidad* del conocimiento empírico. Aparte el principio de identidad, para él una tautología, los demás principios se expresan por juicios sintéticos que, por el motivo mencionado, no podían provenir de la experiencia. Luego, concluía, son sintéticos *a priori*, es decir, formas o categorías mentales que nosotros proyectamos sobre los fenómenos pero que, por eso mismo, nos impiden conocer el noumeno cual es en sí. Lo que pretendemos conocer procedería, por lo tanto, de la actividad fabricadora de la mente.

El criticismo kantiano ha sido, aunque no se quiera reconocer, definitivamente refutado por los filósofos tomistas⁽³²⁾. Se comprenderá fácilmente que no podemos

proponernos, en los lindes de este ensayo, mostrar si- quiera las grandes líneas de esa refutación. Baste a nues- tro intento la advertencia de que el criticismo no puede, a esta altura de los tiempos, considerarse demostrado; y que, entonces, tampoco podemos hablar de una demos- tración *a posteriori* de la actividad fabricadora de nues- tra inteligencia ⁽³¹⁾.

Pues bien; visto que *no estamos obligados* —ni por fundada motivación apriorística, ni por demostración propiamente dicha— a concebir el conocimiento como una actividad productora de su objeto, es evidente que, por lo menos, *permanecemos en libertad* para elegir en- tre las dos posiciones *previas* a la elaboración del saber gnoseológico.

Si, contrañidos por la evidencia objetiva, aceptamos al ser inteligible como punto de arranque —lo cual sig- nifica aceptar el conocimiento en su manifestación fá- ctica y natural— desarrollaremos una gnoseología realista; si dudamos de esa evidencia y partimos del hecho sub- jetivo de nuestra propia duda —lo cual significa acep- tar el conocimiento artificialmente deformado— desarro- llaremos una gnoseología idealista. Advuértase que la elección entre una y otra postura inicial antecede, por inicial, a la construcción del edificio gnoseológico. Así, será idealista quien opte por el punto de partida idealis- ta y, a la inversa, será realista quien asume, de entrada, la posición realista. No valdrá nada, pues, la objeción tan difundida de que el realismo procede de una fianza in- genua mientras el idealismo se prestigia con sus elabo- radas y críticas lucubraciones. No estamos obligados, se- gún hemos demostrado, a optar por la *crítica*. Y si hay

ingenuidad en aceptar un punto de partida necesariamente previo al desarrollo ulterior de la gnoseología, tan ingenuo será el idealismo como el realismo. La superioridad que, para nosotros, tiene este último sobre el primero radica en su acatamiento a las evidencias naturalmente primordiales, acatamiento que le permite luego vincular, sin discontinuidad, el mundo de la razón teórica con el mundo de la razón práctica. El idealismo, en cambio, nace de un problema mal planteado porque violenta el orden natural de las evidencias. Deforma, como dijimos, el hecho previo de conocer: no es extraño que, más tarde, abra un abismo infranqueable entre la especulación y la conducta. Las tentativas pragmatistas de salvar ese abismo negando llanamente el conocimiento teórico para no ver en él más que un valor de utilidad, marcan a nuestro juicio la cima de degradación más profunda a que haya llegado la filosofía después que se apartó de la tradición viviente —que no es por cierto una rutina— de la *philosophia perennis*.

Mas he aquí que algunos, conducidos por un falso celo de la verdad, no quieren aceptar dos posibles gnoseologías sin punto alguno de interferencia. Pretenden ser realistas aceptando las posiciones del idealismo porque sólo así, según ellos, se puede refutar directamente a este último en su propio terreno. Para ello tienen que disimular su propósito práctico —hablamos de un disimulo inconsciente— confundiendo *justificación refleja* del conocimiento con *justificación crítica*. No sólo creen posible fundamentar el realismo desde un punto de vista cartesiano, sino que, en virtud de la antedicha confusión, opinan que la teoría del conocimiento debe necesaria-

mente basarse en la entrañable vivencia del *cogito*. Ya hemos evidenciado que esa fundamentación no es necesaria; debemos ahora insistir en que, aceptada, ella conduce al idealismo e impide toda concepción realista del conocimiento. En efecto: la afirmación del *cogito* como punto de partida, supone el principio de identidad, es decir, supone *otro* punto de partida, a no ser que se asigne a dicho principio una validez puramente ideal que necesariamente postula el idealismo (³⁴). Si se quiere evitar la contradicción entre un punto de partida que, pretendiendo ser primero, no lo es en realidad, no hay más remedio que aceptar la concepción idealista que hace de la identidad una mera forma lógica del pensamiento. Pita y Cifuentes, en la obra citada en la nota 28, creen salvar el insuperable obstáculo de esta demostración *justificando*, según ellos, el valor ontológico del principio de identidad viéndolo realizado simultáneamente en la autoconciencia del yo. Ponen metódicamente (críticamente) en duda el valor objetivo de la idea de ente y su primera ley; luego pretenden descartar la duda afirmando el yo como un hecho concreto en el cual se captara, a la vez y de consuno, el principio de identidad.

La imposibilidad del intento ha quedado patentizada en páginas anteriores cuando aludíamos a una tentativa similar que pudiera emprender la *Lebensphilosophie*. La única diferencia estriba en que allí donde esta última pone la vida, los mencionados autores ponen el yo. No vamos, pues, a repetir la refutación ya expuesta y que se reducía a ver la imposibilidad de que un hecho concreto, el único críticamente indubitable, asuma la universalidad del ser y su primera ley. No nos engañemos con

las palabras: ese hecho concreto, en caso de poder afirmarse con restringida validez subjetiva, no podría denominarse *ser* si por este vocablo entendemos al ser en toda su extensión universal y su comprensión formal. Menos aún la identidad del yo consigo mismo equivaldría a la ley de la identidad universal. Hasta lógicamente podría demostrarse que la fórmula: *mi yo no es mi no-yo* es intransferible a la fórmula del principio de contradicción: *el ser no es el no ser*. En la postura crítica sería una inducción ilegítima. Se trata, en efecto, de proposiciones universales negativas en las que el atributo debe tomarse en toda su extensión. Es evidente que la extensión universal del no-yo sólo tiene sentido como *exclusión del yo singular* y en tanto un juicio singular tiene en lógica formal la estructura de un juicio universal. Pero ese no-yo no corresponde *positivamente* a cualquier ser que no sea el yo, y ello, cabalmente, porque se había comenzado por consentir en la crítica, en la duda acerca de la existencia de los seres extramentales. El sofisma consiste, así, en una intolerable inadvertencia: la de identificar al no-yo —tomado, por exigencia de la duda metódica, como una *mera negación* del yo singular— con el no-yo, concebido ahora subrepticamente *como algo positivo*, a saber, como los seres que no son el yo concreto. Si se duda de la existencia de estos últimos ¿cómo podremos decir que, afirmados, ellos también excluyen el no-ser?, ¿acaso la experiencia singular del yo permitiría una generalización de esta índole?

Esto nos lleva a la entraña misma del problema, porque los autores aludidos por no querer admitir que la gnoseología supone la metafísica, se encuentran en el

atolladero de explicarse cómo la mente descubre el ente y su primera ley. “Garrigou-Lagrange, —afirman— Maritain y, en general, la escuela dominicana reconocen como sólido punto de partida el principio de contradicción. De Vries admite que este principio es de certeza *de hecho* inmediata y lógicamente no supone otra verdad, ni supone la certeza de otra cosa conocida por la experiencia. Pero esta independencia lógica de la inteligencia del principio de contradicción, desligada de la experiencia, difícilmente se entiende; y además es negada por algunos escolásticos que piensan que el valor ontológico de los principios supone la certeza de la existencia de algún ente. De hecho, como ampliamente lo veremos más adelante, ni el hecho (de la existencia de algún ente) se puede aprehender sin el principio (de contradicción), ni el valor ontológico de éste queda justificado sin la aprehensión del hecho concreto” (30). Más tarde, para desatar ese nudo recurren al procedimiento gordiano de la aprehensión *simultánea* de un solo hecho y del principio, con el resultado que hemos evidenciado.

He aquí los inconvenientes de negar a la metafísica el carácter de *scientia reatrix*, de querer someterla al señorío de la *crítica*. Entonces se habla de independencia lógica del principio de contradicción y de su desconexión total, incluso en el orden genético, con la experiencia; de la necesidad de comprimir su universalidad en un hecho concreto para que quede justificado, como si éste pudiera recibirla. Y cuando Maritain, en un estudio admirable, afirma que “si el ser fuese objeto de una intuición concreta, como la del sentido externo o la de la introspección (...) la filosofía debería elegir, según ella

afectase esta intuición de un índice realista o idealista, entre un puro monismo ontológico y un puro pluralismo fenomenalista" (36), se levantará la protesta airada del neo-cartesianismo suareziano y... ¡realista! por boca de un P. Picard (37), eximio lógico metido a metafísico. Porque sólo a la ausencia de *habitus* metafísico debe imputarse todo lo que dice en sus reflexiones sobre el problema crítico fundamental. Exige que la metafísica *verifique* sus principios en los hechos, como si se tratara de un saber de tipo empiriológico (38). No concibe, en realidad, la espiritualidad de la inteligencia que le permite aprehender, mediante una intuición abstractiva, al ser en toda su *universalidad* trascendente; concepto del ente, *uno y a la vez diverso*, que sólo en el espíritu puede tener sus condiciones de existencia. "Si el ser es análogo (...) y si el principio de identidad es el axioma de las irreductibles diversidades de lo real, ello significa que el ser es percibido en el espíritu, bajo las condiciones de la existencia eidética que recibe allí; significa, también, que la *imperfecta y relativa* unidad que tiene en el espíritu (unidad consistente en una proporcionalidad analógica propia en el sentido tomista de estos términos) se rompe —como asimismo la unidad pura y simple de los objetos de concepto unívocos— cuando de su existencia en el concepto se pasa a su existencia real. La *ideatividad* superior de la intuición del ser en tanto ser es la condición misma y la garantía de su recto empleo metafísico" (39). Precisamente a este ajustadísimo texto de Maritain opone Picard unas objeciones verdaderamente típicas porque sólo pueden formularse en la total desinteligencia de la noción tomista del ser. Expliquémosnos.

Para los tomistas (como Maritain) la noción de ser es ella misma analógica ⁽⁴⁰⁾. Implica un concepto que no es simplemente *uno*, ni tampoco puramente diverso, sino *a la vez* uno y diverso. ¿Cómo, sin contradicción interna, puede darse un concepto semejante? Sencillamente porque su unidad no procede de la univocidad —como pretende Scoto, ni de una abstracción total efectuada por *exclusión lógica* de sus inferiores, prescindencia que permitiría, por vía de retorno a lo real diferenciado, hablar de la unidad del ser en tanto concepto y de su analogía en tanto realidad— como pretende Suárez. Es claro que esta unidad *absoluta* del concepto de ente excluye la diversidad. Pero la unidad que, según los tomistas, posee el concepto de ser no es incompatible con una diversidad *implícitamente* contenida en el mismo: es una unidad *relativa*. Proviene de la igualdad de una proporción y, sobre todo, de una proporcionalidad propia, como hemos declarado en la nota 40. Esa analogía importa la diversidad fundamental del concepto *en cuanto* puede ser referido a la diversidad fundamental de los seres reales, pero mantiene una unidad relativa que surge, cabalmente, de la *ratio analogica, eadem secundum quid*, aunque sea, según lo dicho, *simpliciter diversa*. La contradicción interna de un concepto uno y a la vez diverso desaparece enteramente cuando se comprende que unidad y diversidad no se dan en el mismo respecto.

Medítese a fondo sobre la noción tomista del ser ⁽⁴¹⁾ y se verá claro que sólo ella consiente una gnoseología realista. El ser, así entendido, se intuye mediante una *abstractio formalis* que incluye toda la riqueza desbordante de lo real; no es una abstracción vacía, desesencia-

da, útil, si se quiere, para las operaciones formales de la lógica, pero inapta para captar la realidad. En una perspectiva histórica, es fácil comprender cómo las nociones univocistas del ente, al modo de Scoto, o las lógicas y virtualmente univocistas, como la de Suárez (⁴²), han preparado el planteamiento *crítico* del problema gnoseológico: ellas dificultan, en efecto, la adecuación entre la variedad multiforme del mundo real y ese concepto sin contenido y sin esencias, producto de una *generalización* en el sentido estricto de la palabra. Un concepto *genérico* encontrado por *abstratio totalis* no es, por ello sólo, un concepto verdaderamente trascendental.

Además, el concepto analógico del ser, en el sentido explicado, permite su correspondencia con la analogía de su realidad extramentale; y al eludir la contradicción aparente de su unidad y diversidad conjuntas, adquiere ese modo de existencia *uni-versal* que sólo en el espíritu halla las condiciones de su efectuación. El *esse intentionale* responde, así, al *esse extramentale*, y en esa definitiva adecuación, el problema de la verdad puede plantearse en términos de realismo: existencia intencional y existencia física son dos modos de una misma existencia. Adviértase que, en la órbita del concepto, la adecuación es sólo potencial y que, para que pase al acto, debe llegarse hasta el juicio. La cópula, como dijimos, capta la existencia (actual o posible) *ut exercita*: afirma, por el acto común del entendimiento y del ser, según la profunda expresión aristotélica, la compenetración inmaterial entre ambos.

Adviértase, además, cómo la justificación refleja del conocimiento excluye la pretendida justificación crítica.

Aquella consiste en una ontología del *esse intentionale* que supone la metafísica como ciencia del *esse reale ut extramentale*; ésta en una duda previa acerca de la posibilidad de identificar al *esse extramentale* con el *esse intentionale*. Ahora bien; esta duda impide alcanzar con certeza al ser del sujeto (el yo) y al del objeto (ser extramental). Cualquier afirmación acerca de esas realidades, si ellas no han de entenderse en sentido neokantiano o panlogista (lo cual importa su negación substancial), exige la certeza previa del principio de identidad *tomado en toda su significación trascendental*. Y es precisamente esta significación universal —trascendente a todas las categorías— la que se ve comprometida en ausencia de una concepción correcta del ser. Así, repetimos, la gnoseología supone la metafísica y no al revés, porque sólo la metafísica permite aquella concepción.

Veamos ahora el comentario del P. Picard. Comienza por decir “el ser en cuanto ser (entendido según la concepción tomista que Maritain hace suya) no puede ser el término de una experiencia concreta (y ello es exacto en el sentido de que una experiencia concreta no puede abrazar la universalidad del concepto de ente), sino tan sólo de una abstracción”⁽⁴³⁾. Pero ¿ha comprendido el P. Picard la índole de esta abstracción? Evidentemente que no, porque según él no asegura la unidad del concepto de ente. El quiere una unidad *simpliciter sumpta*; sus prejuicios suarezianos no le permiten ver la unidad *secundum quid*. Afirma que esa unidad imperfecta conduce al agnosticismo respecto de Dios⁽⁴⁴⁾. No sospecha que es justamente la unidad perfecta la que lleva a ese agnosticismo, *saltem in via iudicii*. En efecto:

hemos visto que la unidad del concepto de ente *simpliciter sumpta* (unidad perfecta) impide considerar al ser y a su primer principio en toda su universalidad trascendente. Ahora bien; si el principio de contradicción no se toma con esa amplitud verdaderamente trascendente a las categorías y predicables, tampoco la tomarán los otros principios en que se funda la demostración de la existencia de Dios. El principio de razón suficiente carecerá de valor ontológico, porque éste se cifra en su reducción (por el absurdo) al principio de contradicción y esta reducción implicaría una petición de principio si, a su vez, el principio de razón suficiente no se considera, junto con el de identidad, en toda su universalidad y analogía (⁴⁰).

De Vries (⁴⁰) afirma que, sin relación con la experiencia, el principio de contradicción no puede tener valor ontológico y que la concepción tomista que ve en él una ley de lo posible equivale a una independencia lógica del primer principio difícilmente concebible y carente de justificación.

Respondemos que sin relación con la experiencia el principio de contradicción no puede tener valor ontológico; ello es evidente. Pero ello no importa una relación *concreta y justificativa con hechos aisladamente tomados*, porque ninguno de ellos abarca la universalidad del ser. La noción de ser es inductiva en el sentido más amplio de esta expresión; no está, por consiguiente, desvinculada con la experiencia. Mas la noción *universal* lograda no calza, por universal, con ninguno de los seres concretos de donde fué abstraída (por *abstractio formalis*). Esta noción *universal* no es una noción meramente

general porque no prescinde de la trascendentalidad del ente: es una (con unidad de proporción y proporcionalidad analógicas) y *a la vez* diversa. Trasciende los seres concretos e incluso las categorías y los predicables; corresponde a lo posible y a lo actual. Y a ambos, analógica y trascendentalmente. No hay, por lo tanto, ninguna independencia *lógica* del principio de contradicción como primera ley del ser. Su justificación radica en su acuerdo con *todo* lo que es y no, como pretende la objeción, *con cada cosa que es y sin ver en cada cosa su participación en el ser trascendentalmente concebido*. Ahora bien; no puede excluirse del *todo* a lo posible. El *todo* es trascendente y no colectivo.

Olvida De Vries que toda grande y auténtica metafísica empieza por lo posible; olvida, también, que la idea de posible es genéticamente posterior a la del ser actual y que, por ello, no es una mera concepción lógica independiente de la experiencia. Como dijimos más arriba, el principio de identidad como ley de lo posible abraza, en su comprensión trascendental, a cualquier ser concreto que se presente de hecho. La inversa sería falsa porque la identidad de cada ser consigo mismo no permitiría una inducción *a todo ser* sino mediante la unidad perfecta del concepto, unidad imposible de realizar sin abstracción de las diferencias. Tendríamos entonces un concepto *general* del ente, pero no un concepto *trascendental* del mismo; estaríamos en presencia de una noción falsa porque prescinde de las diversificaciones del ser que, por existir, son seres. Concepto del ser, en suma, que no alcanzaría al ser real.

Esta somera exposición de las concepciones tomistas acerca del ser, concepciones que fundamentan toda la gnoseología realista, nos muestra la necesidad de no errar en los comienzos. Ya Santo Tomás advertía, en el primer párrafo de su *De Ente et Essentia*: “Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum (I Coeli et Mundi, text. 33); ens autem et essentia sunt quae primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in *Metaphys.* (lib. I, c. 6); ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam, dicendum est, quid nomine essentiae et entis significetur, et quomodo in diversis inveniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species et differentias”.

(Continuará)

CESAR E. PICO

(16) "Si el estado de conocimiento crítico (en el sentido de conocimiento examinado o reflejo, lo que, de suyo, no implica una duda radical) es coesencial al estado de conocimiento filosófico, todo filósofo que adopte una epistemología cualquiera la adoptará como crítico (en el mencionado sentido) ya que la adopta como filósofo. De ahí se sigue que la palabra *crítica* no designa aquí una actitud filosófica distinta de otras actividades filosóficas igualmente concebibles; una filosofía crítica no es un tipo distinto de filosofía; una teoría crítica del conocimiento no es una posición de este problema distinta de otras posiciones igualmente filosóficas del mismo problema; todas las epistemologías filosóficas —en el supuesto de que pudiera haber epistemologías no filosóficas— son críticas por definición. Es verdad, por lo tanto, que *dentro del orden filosófico* la expresión *realismo crítico*, o bien carece de sentido diferencial —en cuyo caso dejaría de ser contradictoria— o bien significa esa manera definida de plantear el problema y que consiste en poner en duda que el realismo sea, no ya un postulado, pero sí una evidencia inmediata". (E. Gilson, op. cit., p. 38, en nota.)

Para evitar esa redundancia a que alude Gilson y que se presta a tantos equívocos, nosotros hablamos de *crítica* en su sentido riguroso, a saber cuando esa palabra significa "esa manera definida de plantear el problema y que consiste en poner en duda que el realismo sea (...) una evidencia inmediata". La fórmula de Gilson equivale a la nuestra, porque la negación o puesta en duda de dicha evidencia sólo tiene sentido cuando dudamos, aunque se trate de una duda metódica, de la veracidad esencial del conocimiento.

(17) Entendemos por veracidad del conocimiento no su infalibilidad absoluta que nos preserve de todo error, sino su veracidad *esencial*, en cuanto no es admisible que él esté ordenado, por su propia naturaleza, a engendrar el error.

(18) "No se trata, por el momento, de saber si nosotros conocemos lo que hemos construido; tampoco de si nosotros sólo alcanzamos lo que ocurre en nosotros. Se trata de saber qué es conocer, lo que este acto implica de suyo. Aún cuando se respondiese por la afirmativa a las dos primeras cuestiones, todavía se presentaría la tercera. Que la interioridad o la construcción del objeto sean condiciones necesarias para el conocimiento, ello no excluye preguntarse en qué consiste precisamente este último" (J. de Tonquédec, "La crit. de la connaissance", París, 1929, Beauchesne, p. 3.)

(19) Ives Simon. "Introduction a l'ontologie du connaitre", París, 1933, Desclée, De Browsers et Cie., p. 47.

(20) La reflexión no debe identificarse con la crítica. Aquella consiste en una vuelta del espíritu sobre sus propios actos y, luego, sobre su propia condición de sujeto de dichos actos. La crítica consiste en una

duda acerca de la validez de la actividad cognoscitiva. Puede haber reflexión sin crítica y puede haber crítica sin reflexión. Pero lo más interesante consiste en comprender que puede haber crítica sobre la reflexión y reflexión sobre la crítica. La duda metódica es un artificio paradójicamente destinado a encontrar una primera certeza indubitable. Para ello duda acerca del objeto directo del conocimiento; tiene, entonces, la certeza de que duda y de que a esa duda corresponde un sujeto. Esta certeza implica una reflexión auténtica, pero si la duda incluyó a los primeros principios de la razón especulativa, ya que en caso contrario partiríamos de la evidencia de estos últimos fundada en el ser, ¿con qué derecho podríamos estar ciertos de nuestra duda? Excluida la evidencia indubitable del principio de contradicción podría al mismo tiempo dudarse y no dudarse, ser y no ser. La crítica deberá, entonces, extenderse hasta la misma reflexión, con lo cual se patentiza que la duda metódica no llegará jamás a una primera evidencia indubitable. Son estas reflexiones sobre la crítica las que obligan a abandonarla por inconducente y destructora de toda certeza.

(21) Debe forzosamente tratarse, por las razones aducidas en la nota precedente, de un conocimiento verdadero. Además, si el vitalismo moderno pretende ser realista, ello supone que la vida está trascendentalmente ordenada a captar, mediante sus operaciones (incluso cognoscitivas) la realidad circunstante. Sin esta ordenación trascendental hacia la circunstancia no podría hablarse de realismo. Incurriríamos, evidentemente, en un solipsismo vitalista. Basta comprender lo dicho para que se vea la imposibilidad de que la vida, en tanto objeto de conocimiento, sea el objeto primario de este último: *simultáneamente* debe afirmarse, en efecto, la aprehensión de la circunstancia. Y a no ser que se adjudique a ésta, contra toda evidencia, naturaleza vital, la vida no puede identificarse con la primera realidad. La verdad es diametralmente opuesta: la realidad abarca a la vida como a una determinación particular; la filosofía perenne dirá que la vida es una de las tantas manifestaciones analógicas del *ser* en cuya realidad se incluye tanto real cuanto conceptualmente.

(22) Sólo así, aparentemente, podría justificarse la correspondencia entre la idea de ser (con su primera ley) y el hecho concreto donde se realiza. Habríamos hallado en la vida aprehendida simultáneamente con el ser un comienzo firme de la filosofía.

Por las razones que más adelante se exponen en el texto, esta postura difiere de la del realismo tomista. Que difiere del criticismo resulta obvio.

(23) Debemos resolver una objeción que podría aquí formularse. Decíamos que una idea (la idea de ser) despojada de su relación a la existencia, sería idea de nada: un *flatus vocis*. Pero como esta relación puede entenderse respecto a la *existencia actual* o, simplemente, a la *existencia posible*, la duda acerca del valor ontológico de la idea del ente

no supone ausencia de relación respecto a la *existencia posible*, sino respecto a la *existencia actual*. No sería, así, un *flatus vocis*.

Respuesta: La idea de ente posible, de un ente capaz de existencia, excluye lo imposible y la existencia actual. Por implicar esa doble relación de exclusión, no es una idea primitiva; sin esas referencias, carece de sentido, no es más que una palabra: un *flatus vocis*.

Instancia: Admitimos que la supresión de esa doble referencia hace de la idea de ente posible una mera palabra sin significado; pero dicha supresión, en realidad de verdad, no se efectúa. No se suprime la referencia a la existencia actual sino de una manera metódica, lo cual supone una referencia anterior y espontánea, sin valor gnoseológico, porque la gnoseología, según esta manera de ver, comienza con el planteamiento crítico del problema del conocimiento. Concebimos, pues, lo actual en una posición pre-crítica; la crítica se queda con el concepto así adquirido y sólo pone en duda su valor ontológico; con relación a ese concepto construimos el concepto de ente posible, concepto que excluye, por mera negación lógica, el de imposible. Subsiste, pues, la doble referencia: *con la existencia actual*, porque su concepto se engendra mediante el ejercicio espontáneo de la inteligencia y la duda metódica no versa sobre el concepto sino sobre el valor ontológico del concepto; *con lo imposible*, porque su concepto procede de una mera negación lógica del concepto, ya adquirido, del ente posible.

Respuesta: La instancia demuestra que la idea de *ente posible* no es, *genéticamente* hablando, una idea primitiva. ¿Lo será, entonces, críticamente hablando? No podemos aceptarlo porque para hacer la distinción entre las ideas de posible e imposible y de posible y actual es menester admitir la idea de ser y el principio de contradicción sin que se los ponga en duda, ni siquiera metódicamente. La idea de ser, en efecto, abarca al ser real y al posible. Ser es todo *aquello* que es o que *puede existir*; implica, de suyo, una relación interna de la esencia (aquéllo) a la existencia actual (que es) o posible (que puede existir). Es verdad que nada impide que, mediante un artificio crítico, pongamos en duda metódica el valor objetivo de la *idea de existencia actual*; pero, en ese caso y manteniéndonos en el plano crítico, no se diferenciaría de la idea de *existencia posible*, porque la duda supone la *posibilidad* de que a la idea de existencia actual corresponda ontológicamente una existencia actual. Sin esa posibilidad la duda misma carecería de sentido. Si la idea de este posible fuera, en esta visualización crítica, una idea primitiva, todavía habría que diferenciarla —ya que no de la idea de ente actual, según hemos visto— de la idea de imposible. Mas la insuperable dificultad de la postura crítica consiste precisamente en no poder hacer esa diferenciación sin otorgar, de antemano, valor ontológico al principio de identidad o de contradicción.

En efecto, y por lo que atañe a este principio, no se lo puede concebir como verbalmente se pretende, como una mera ley del pensamiento y no como una ley del ser. Es fácil patentizar que el intento es impensable. Es claro: la diferenciación ideal entre lo posible y lo imposible mediante una mera negación lógica carece de sentido. El concepto de imposible no puede engendrarse por una negación ideal de lo posible a la que *realmente* no correspondiera nada. La distinción entre afirmación y negación sería irrealizable sin una referencia intrínseca y necesaria al ser extramental, porque si el ser fuera solamente pensado y no real, tanta realidad tendría la una como la otra. Esto nos conduciría a la identificación entre las ideas de posible e imposible. Así, sólo mediante el absurdo de admitir verbalmente —*flatus vocis*— que lo que concebimos como imposible pueda ser pensado a la vez como posible; que lo que es (idealmente) incapaz de existencia pueda conjuntamente ser (idealmente) capaz de la misma; podremos aceptar el artificio crítico que pretende poner en duda la validez ontológica del principio de identidad o de contradicción. Como se declara en la Escuela lo absurdo no es solamente impensable sino irrealizable. El principio de contradicción de tal manera corresponde a la noción y a la realidad del ente, que en él se funda inclusive la distinción entre lo posible y lo imposible, esto es, entre lo que no implica y lo que implica contradicción. Por trascender —como el mismo ser— la existencia actual responde a una ley de lo posible; y, por ser ley de lo posible, rige —*a fortiori*— a cualquier ser actual que se presente de hecho: éste, en efecto, no *podrá* existir y no existir al mismo tiempo y al mismo respecto.

Todo esto revela a las claras que la duda metódica, llevada hasta esos extremos, conduce a la incertidumbre respecto al hecho mismo de la duda. Dudar, en efecto, importa excluir y, por consiguiente, distinguir la afirmación y la negación; admisión subrepticia del principio de identidad, como ley de lo real posible, que artificialmente se había intentado poner en duda.

(14) En realidad no podemos concederlo, porque sin la idea de ser, tomada en toda su amplitud y valor ontológico, no podríamos llamar propiamente *ser* y darle consistencia entitativa a una simple percepción. Según las exigencias de la duda metódica, explicitadas por la filosofía idealista, no podríamos conocer la realidad de la acción (*vivir*) sino la representación (*sentirse vivir*) que nos hacemos de ella. ¿Con qué derecho concederíamos valor ontológico sólo a esa representación? ¿Acaso no podría aplicarse a ella la duda metódica? Al fin de cuentas *sentirse vivir* importa un modo (análogo) de conocimiento, aunque se trate del más entrañable con que se ejerce la actividad cognoscitiva. Una vida que de ninguna manera se conociera a si misma no sería nada para el sujeto que la poseyera. Por eso, el hecho radical, desde una visualización gno-

seológica, no puede ser la vida sino el conocimiento con que se manifiesta y en el supuesto de que tal fuera la dirección primaria del conocimiento. Ahora bien; ese conocimiento ¿corresponde o no a la realidad que pretende captar? Es lícito extender la duda metódica en lo que concierne a esa adecuación entre conocimiento y realidad, tanto más cuanto, si se ha puesto en duda el valor ontológico del concepto de realidad (en acto), ni siquiera podríamos denominarla *realidad en acto*. (*esse*).

(25) Véase la nota 20. Digamos todavía que, en última instancia, la justificación —sea refleja, sea crítica— no se reduce a una *demonstración* sino a una *visión*, a una suprema evidencia. Toda demostración, en efecto, debe partir de evidencias indemostrables; de lo contrario sería una absurda regresión al infinito. La diferencia, pues, que existe entre una justificación refleja y una justificación crítica estriba en que la primera acepta como evidencia primordial la aprehensión del ente real y su primera ley, toma conciencia exacta de esa evidencia, la explícita y da razón del modo con que se logra; la segunda, en cambio, duda de esa evidencia para aceptar, como punto de partida, una certidumbre fáctica —el pensamiento, el yo, la vida— imposible de establecer mientras subsista la duda.

(26) *Le sens commun*, París, Desclée De Brouwers et Cie., 1936, p. 403.

(27) Hay que hacer aquí dos aclaraciones, una que concierne al objeto de la operación intelectual —el ser— y otra que atañe a la misma operación intelectual.

a) Si con la filosofía escolástica, decimos simplemente que el ser es el objeto formal del entendimiento, todavía conviene discernir —en el caso del hombre— dos momentos en la captación del ente. Los tomistas, siguiendo las explicitaciones de Cayetano, afirman que el *primer* objeto alcanzado por el intelecto humano es el *ens concretum quidditati sensibili*, el ser *común* y a la vez *diverso*, de las diversas naturalezas que, también y a su modo, perciben los sentidos; el ser inteligible de las cosas corpóreas, incorporado en la multiplicidad de sus esencias. Pero este *primer* objeto cobra en un segundo momento —el de la revelación metafísica— una universalidad que trasciende toda referencia al mundo de los sentidos. Diremos, así, que el ser, en cuanto objeto de la consideración del metafísico, es el ser en tanto ser, el ser en toda su amplitud universal, contemplado en sus puras estructuras inteligibles. Es el ser en cuanto ser, *ens in quantum ens*; el ser enfocado en su absoluta trascendencia y con sus implicaciones analógicas, *ens sub ratione entis*. Nótese que tanto en uno como en otro momento, el ser no se aprehende ni por una noción común, desesenciada por así decir, ni tampoco responde a una voz que solo tuviera en lo diverso como tal su auténtica resonancia. En su noción está como inviscerada una relación de la esencia —foco de inteligibilidad diferencial— a la existencia, es decir a su posición fuera de la nada

y de las causas engendrantes. Y decimos a su "posición" *extra causas y extra nihil* para aludir al *esse* no en tanto conceptualizado, sino en su realidad óntica, aunque en la actitud refleja que corresponde a la gno-seología, esa realidad se contemple en ese modo intencional que tiene en el juicio, por las implicaciones del *verbo*, su más cabal expresión.

b) El ser, decíamos, es el objeto formal del entendimiento. Pero la operación intelectual del hombre tiene, a su vez, sus momentos. Para circunscribirnos al plano que aquí interesa reduciremos esas etapas a la conceptualización y al juicio. Veremos, así, que el ente alcanzado por el entendimiento, no puede ser, sin mutilar la operación intelectual, el ente conceptualizado sino también el ente implicado en la cópula —verbo— que efectúa el juicio. Cayetano dirá que la existencia, en tanto puro concepto, no existe en realidad. Se trataría, a lo sumo, de la existencia *ut significata*, una pura nada si no se capta *ut exercita* por el verbo judicativo que de suyo importa una relación a la existencia actual o posible.

Estas reflexiones nos muestran las dificultades de una correcta concepción del ente: dificultades por parte del ente mismo —en tanto objeto del entendimiento— y dificultades por parte de la misma operación intelectual consumada en el juicio y no en el concepto *ut tale*. Diríamos, para emplear un giro violento, que la misma noción no cobra pleno sentido sino después de haberse distendido en el juicio y que ese sentido no adviene por una perfección del concepto mismo en tanto pretende devorar la realidad del *esse* (porque estaríamos todavía en una existencia *ut significata*) sino por haberse fecundado, pasando por el juicio, con el verbo. El verbo, en efecto, produce el contacto *sui generis*, intencional, con la existencia actual o posible: la aprehende *ut exercita*. Mas aquí sobreviene otra dificultad, porque —como habíamos dicho— la referencia que el verbo tiene con la existencia no importa de suyo existencia actual: puede tratarse de una existencia posible. El obstáculo se allana si consideramos que la noción de existencia posible es una noción derivada de la noción del ente actual. Se insistirá objetando que la noción de existencia actual, en tanto noción, nos vuelve a dar un *esse ut significatum* sin contenido ontológico. Y así sería, en efecto, si lo posible no se distinguiera de la nada y si no incluyéramos además en nuestras facultades cognoscitivas a los mismos sentidos, si no apeláramos a su servicio ministerial y a su inconfundible choque con las cosas. Como dice Cayetano en un texto célebre, la inteligencia "saliendo de sus propios dominios, recae, por el ministerio de los sentidos, sobre las cosas corruptibles donde lo universal se realiza" (in *Anal. Post.*, l. 1). Así, en virtud de la solidaridad de nuestras facultades, la existencia actual de las cosas se asegura, en definitiva, por la experiencia sensorial, experiencia que proporciona al verbo la posibilidad de juzgar acerca de la existencia

presente aprehendiéndola *ut exercita*. Un análisis confirmatorio de lo que venimos exponiendo podría expresarse de la siguiente manera: Como la existencia no es atributo esencial o necesario de ninguna de nuestras ideas *primitivas* (es decir de las que se refieren al *ens concretum quidditati sensibili*), el modo primero con que se capta en orden a la existencia actual —y nótese que la gnoseología inquiriere la certidumbre de ese primer modo— es un modo literalmente experimental, el modo de la sensación. Y ese modo se ilumina intelectualmente, es decir, pasa al rango de conocimiento humano, no por el concepto —término de la primera operación de la mente— sino por el juicio, cuando el verbo copula en acto las esencias del sujeto y del predicado. *Intellectus perficitur in iudicium*, decían los antiguos. Veían en el verbo el modo de *identificación*, aparentemente paradójal, entre conceptos que, como tales, podían incluso ser diversos. Y es que esa identificación no es nocional sino existencial. “El juicio, dice J. Maritain, consiste esencialmente en declarar que dos conceptos, diversos en tanto conceptos, se identifican en la cosa. He aquí un principio absolutamente fundamental que los filósofos modernos parecen desconocer (...) Si Kant hubiera advertido este principio y llevado hasta él toda su crítica, las generaciones hubieran sido privadas de la *Crítica de la Razón pura*, construída enteramente sobre el extraño postulado de que “juzgar es aplicar a un sujeto, por el verbo *ser*, un predicado que no es ese sujeto” (*Réflex. sur l'intelligence*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1924, p. 22). Aplíquense estas consideraciones al primer principio de la razón especulativa, al principio de identidad: el ser es el ser, y se verá cómo se desvanece su aparente tautología y ostenta, por el contrario, su maravilloso contenido. *Lo que es* (como existencia) es (existencia *ut exercita*) *lo que es* (como esencia o consistencia inteligible). Todo él surge de una correcta intuición del ser, sin la cual la gnoseología no podría elaborarse porque ella supone el primer principio de la razón —la identidad— entendido en su amplitud universal. Despojemos a este primer principio de su validez trascendental; asignémosle un valor meramente lógico o conceptual y entonces podrá la *crítica* entretenerse en sus vanas tareas. Ello se hará a expensas de asentarse en una inane tautología cuando no importe una verdadera autodestrucción. ¿No equivale, acaso, a destruirse el elaborar una teoría que para afirmarse y sustentarse necesita de la validez absolutamente universal de un primer principio al que sólo concede un valor restringido, en un orden cualquiera, con todos los inconvenientes que hemos señalados?

(28) “Es objeto de la *crítica* la justificación *lógica* de nuestros conocimientos, o sea dar la *razón* de la aptitud de nuestro conocimiento para alcanzar la verdad. Ahora bien, antes de haber verificado esta justificación ¿podemos decir que en realidad tenemos conocimientos cien-

tíficamente ciertos? ¿No sería, en este caso, inútil una investigación crítica? Si estoy cierto de tener conocimientos científicos ¿para qué examinar si mi entendimiento es apto? Parece violento poner como premisas algo que se pretende deducir. Por consiguiente, a nuestro modo de ver, sería inútil plantear el problema crítico posteriormente a una metafísica. Sería examinar el instrumento, esto es, el entendimiento de cuyo valor estamos seguros, para concluir que el instrumento es apto para su fin. Esta posición inicial va derechamente contra el fin práctico señalado al principio como uno de los objetivos de la crítica: la refutación directa del escepticismo e idealismo, ya que al escéptico o idealista se le obliga a admitir como científicamente demostrada toda la metafísica cuyo valor ontológico ha negado o puesto en duda". En estos términos objetan E. B. Pita y J. I. Cifuentes la posición gnoseológica de Garrigou-Lagrange y de Maritain —que es la del realismo tomista— y que nosotros aceptamos sin ambages. (El punto de partida de la filosofía, Buenos Aires, Espasa-Calpe Arg., S. A., 1941, p. 71-72; el subrayado nos pertenece). En general, todos los autores que han padecido la influencia de Suárez —concepto desesenciado y común del ente hallado por abstracción total— vienen a decir substancialmente lo mismo. La explicación de este acuerdo tácito entre los suarezianos está en la dificultad que para ellos se ofrece respecto a la conexión entre ese *concepto* del ente adquirido por abstracción total de sus inferiores y el ente real con todas sus determinaciones. Mas dejemos de lado este aspecto histórico del problema y vayamos a lo que ahora nos interesa, a saber, la respuesta a las mencionadas objeciones. Pita y Cifuentes, en el texto transcrito, comienzan por no concebir una Gnoseología que no sea crítica. No vamos a repetir lo que dijimos, especialmente en las notas 16, 20 y 25 de este ensayo; insistiremos, sí, en la imposibilidad de "dar razón de la aptitud de nuestro conocimiento para alcanzar la verdad" cuando se ha puesto en duda esa misma aptitud. ¿Acaso la razón utilizada para hacer crítica es distinta de la razón destinada a alcanzar el ser? Si dudamos de su eficacia ¿qué consistencia tendrá la gnoseología que de allí emane?

En realidad la cavilosidad crítica busca un punto de partida indubitable y se satisface con la frágil evidencia del *cógito* sin advertir que su afirmación supone la admisión subrepticia del principio de identidad. Los autores citados, como veremos más adelante en el texto, pretenden eludir el reparo fundando la identidad en la experiencia concreta del yo, lo cual es ilusorio si dudamos de nuestra aptitud para captar al ente en toda su universalidad. Repetimos que un hecho concreto no puede asumir la plenitud del ser. Y si la identidad carece de esa significación trascendente y universal ¿qué valor puede tener una gnoseología que, a lo sumo, se agotaría en la evidencia subjetiva de una vivencia concreta? He ahí abiertas nuevamente las puertas del idealismo al que se pretendía "refutar directamente", todo por aceptar, sin cautela, sus artificiales

premisas. Nosotros sostenemos, con el realismo tomista, que la primera evidencia indubitable es la del ser y su identidad; y que para que esa evidencia se justifique no es necesario recurrir a ninguna duda, sino a una profunda reflexión que nos lo muestre en toda su plenitud. Solo el *habitus* metafísico puede proporcionarnos esa revelación y, por ello, la gnoseología supone la metafísica.

(29) Esto destruye el argumento *positivo* con que el idealismo pretende demostrar la necesidad de su tesis fundamental: La idea de un objeto extramental, independiente de la conciencia, es contradictoria pues no puede *pensarse* sin que sea un contenido de la conciencia; no se puede, por consiguiente, afirmar que el objeto exista fuera de nuestra conciencia. "Un ser —dice Schuppe— dotado de la propiedad de no ser (o de no ser todavía) contenido de conciencia es una *contradictio in se*, una idea inconcebible".

El argumento no resulta probatorio ante la doctrina del *esse intentionale* que corresponde al *esse extramentale vel physicum* en el sentido de que ambos son dos modos de la *misma* existencia. En ello radica el misterio del conocimiento, aquello que hace de él una actividad absolutamente *sui generis* entre las actividades naturales del universo.

Rebatiendo la argumentación idealista escribe Hessen: "Sin duda podemos decir, en cierto sentido, que hacemos del objeto que pensamos un contenido de nuestra conciencia. Pero esto no significa que el objeto sea idéntico al contenido de conciencia, sino tan sólo que el contenido de conciencia, ya sea una representación o un concepto, *me hace presente el objeto*, mientras este mismo sigue siendo independiente de la conciencia. Cuando afirmamos, pues, que hay objetos independientes de la conciencia, esta independencia es considerada como una nota del *objeto*, mientras que la inmanencia a la conciencia se refiere al *contenido del pensamiento*, que es, en efecto, un elemento de nuestra conciencia. La idea de un objeto independiente del pensamiento no encierra, pues, ninguna contradicción, porque el pensamiento, el ser pensado, se refiere al contenido, mientras que la independencia respecto del pensamiento, el no ser pensado (es decir el ser como extramental), al objeto." (Teoría del conocimiento, Espasa-Calpe Arg., S. A., Buenos Aires, 1940, p. 95. La cita de Schuppe está sacada de este libro, p. 94).

El tomismo busca una justificación refleja del conocimiento, pero elude sabiamente una pretendida justificación crítica. Con ello queda contestada la objeción de que la gnoseología (identificada abusivamente con la *crítica*), teniendo por objeto "dar la razón de la aptitud de nuestro conocimiento para alcanzar la verdad" *después de haber puesto en duda dicha aptitud*, no puede (sin círculo vicioso) constituirse admitiendo de antemano el saber metafísico. La objeción supone gratuitamente que gnoseología y crítica son términos sinónimos.

(30) Llamamos, en general, *contenidos* de la conciencia a todo aquello que en ella aparece; denominamos *funciones* a toda actividad destinada a captar los contenidos.

(31) Un análisis racional confirmativo de este hallazgo fenomenológico estribaría en demostrar, por el absurdo, la imposibilidad de que esta *idea de la intelección* deje de ser contenido reflejo de la intelección y no se distinga de esta última en tanto actividad funcional. Como, entonces, la reflexión podría ejercitarse sobre esa presunta actividad funcional y así sucesivamente, caeríamos en la imposibilidad de una regresión al infinito, salvo que se niegue la reflexión del conocimiento sobre si mismo, lo que equivaldría a negar la posibilidad de adoptar una postura *crítica*.

(32) Se ha demostrado que todo concepto objetivo implica una referencia potencial al *esse* (actual o posible) sin la cual carece de sentido; que el juicio no se explica sin una relación de la cópula verbal con la existencia; que el principio de identidad no es tautológico, ni los demás asumen el carácter de necesidad por una síntesis apriorística, sino por el *secundo modo dicendi per se* discriminado por Aristóteles y profundamente analizado por la escolástica medieval, moderna y contemporánea; que, además, esas evidencias primordiales se reducen por el absurdo al primer principio de identidad; que la distinción entre fenómeno y noumeno no implica la ocultación de éste por aquél sino que son aspectos diversos del ente sensible; que la abstracción de la *quidditas* no importa engaño; que en Kant, finalmente, junto a una prodigiosa capacidad lógica discursiva, se da una ausencia de *habitus* metafísico que le impide ver el ser, la intencionalidad del conocimiento y su naturaleza *sui generis*. La concepción del principio de identidad como una tautología lógica, revela, por si sola, que Kant no ha concebido correctamente al ser. ¿Qué extraño tiene, entonces, el hecho de que luego declare imposible el saber metafísico por la incognoscibilidad del noumeno? Una falsa idea del ser impide, naturalmente, encontrar al ser real.

(33) A mayor abundamiento, diremos que Kant *partió* de una noción para nosotros falseada del conocimiento *antes* de que intentase su demostración. Y es precisamente de este punto de partida que ahora tratamos. Nosotros sostenemos que, con antelación a la elaboración de la teoría gnoseológica, se da una elección previa sobre el hecho de conocer tomado o bien tal cual se ofrece a la investigación fenomenológica, o bien tal cual se presenta, pero ahora deformado, después de aceptar la duda metódica.

(34) Creemos que la última y radical diferencia que media entre los dos modos fundamentales del idealismo —el idealismo psicológico y el idealismo lógico— radica en que el primero atribuye la idea al yo

siguiendo la inferencia existencial de Descartes, mientras el segundo, al evitar esa inferencia porque tiene conciencia de su falacia, afirma el pensamiento como única realidad subsistente, sin atribuirlo a ningún yo particular. El idealismo psicológico dice: yo pienso; el idealismo lógico dice: se piensa, sin substantivar ningún sujeto.

(35) Op. cit., p. 56.

(36) Sept leçons sur l'être, Paris, Téqui, p. 67.

(37) Réflexions sur le problème critique fondamental, Arch. de Philos., vol. XIII, cahier I, p. 23.

(38) "La metafísica no verifica sus juicios en los sentidos (ni, como las matemáticas, en la imaginación); sin embargo ella retorna también sobre la existencia corruptible ofrecida a la sensación, no para establecer científicamente qué son las realidades que ella estudia (aquellas que constituyen el *sujeto* de la metafísica, es decir, el ser común a los diez predicamentos, el ser creado y material considerado en tanto ser), tampoco para conocer su esencia, mas para saber cómo esas realidades existen (porque también esto es de su incumbencia), para captar su condición existencial y para concebir, por analogía, la existencia de lo que existe inmaterialmente, lo puramente espiritual." (Maritain, op. cit., p. 29).

(39) Maritain, op. cit., p. 67.

(40) Conviene recordar aquí la doctrina tomista de la analogía magistralmente expuesta por Cayetano (*De nominum analogia*). Definiremos previamente los términos unívocos, equívocos y análogos.

Término *unívoco* es el que se aplica a todos los individuos (en él contenidos implícitamente) en sentido idéntico, *significat rationem simpliciter eadem*; así, p. ej.: *hombre* se dice unívocamente de los diversos individuos humanos. Tales son los términos, universales y a la vez generales, que expresan, ora la *especie* (idéntica en los individuos que la constituyen), ora el *género* (también idéntico en si mismo, dado que sólo se diversifica por diferencias extrañas a su concepto). Por eso la noción unívoca puede abstraerse perfectamente de múltiples y diversos sujetos, es decir, de lo que la Escuela llama sus inferiores.

Término *equívoco* es el que se aplica a varios objetos en sentido diverso, *significat rationes totaliter diversas*; v. gr., el término león aplicado a un animal o a cierto signo del zodiaco. Es obvio que solo hay términos pero no conceptos equívocos.

Término *análogo* es el que se aplica a varios objetos de conocimiento en sentido, parte diverso y parte idéntico. Es menester aclarar, sin embargo, que la *ratio analogica* es, para los tomistas, diversa absolutamente hablando y es idéntica sólo según cierta proporción o proporcionalidad: *significat in diversis rationem, non simpliciter eandem, nec*

totaliter diversam, sed eandem secundum aliquam proportionem vel proportionalitatem. Algunos ejemplos nos permitirán abreviar la explicación. La analogía se divide en analogía de proporción (o de atribución) y analogía de proporcionalidad. Ejemplo del primer modo, es decir, de la analogía de proporción, es el término *sano* que se atribuye primariamente al animal en su equilibrio fisiológico y, luego, según cierta relación simple o proporción, al alimento o al aire (en tanto causa de sanidad), a la orina (en tanto signo de sanidad), etc. Ejemplo del segundo modo, es decir, de la analogía de proporcionalidad, es el término *pie* dicho del monte o de la extremidad de los miembros inferiores. Esta aplicación importa una relación más compleja que consiste en una proporcionalidad: el monte es a su *pie* como el animal es a *al suyo*. Este ejemplo, sin embargo, responde a lo que los lógicos denominan analogía de proporcionalidad *impropia* porque no se entiende el significado de los analogados secundarios sin referencia explícita al analogado principal; no se entiende el sentido del término *pie* aplicado al monte sin comprender, antes, el sentido estricto del término *pie* en tanto extremidad de los miembros inferiores. Por eso, a esta proporcionalidad *impropia* se la llama *metafórica*: es el fundamento de toda metáfora.

Mas hay una analogía de proporcionalidad *propia* de mucha mayor enjundia conceptual. Como dice Cayetano, es ella la que verdaderamente interesa al metafísico, porque abarca, en la unidad *relativa* de su contenido y en la diversidad *radical* del mismo, el misterio del ser inteligible en tanto puede ser develado por la inteligencia humana. Los conceptos análogos con analogía de proporcionalidad propia son los únicos intrínsecamente análogos, los únicos que no requieren, para entenderse, una alusión expresa al analogado principal. Así, v. gr., el término *conocimiento* es análogo de suyo; designa en cada uno de los sujetos a que se aplica, algo que se comprende sin referencias explícitas a los modos con que se da el conocimiento. Y aunque *conocimiento* se dice proporcionalmente, v. gr., de la sensación y de la intelección, ello no tiene necesariamente que patentizarse para que cualquiera entienda que *sentir es conocer*, sin pensar explícitamente que existen *modos analógicos* de conocer. Más tarde, por investigación lógica y metafísica, nos damos cuenta que esos términos son intrínsecamente análogos y que la unidad de sus conceptos coexiste con la diversidad fundamental de los sujetos a que se aplica. La unidad resulta de la igualdad de proporcionalidad entre las *relaciones* que ésta comporta; se trata de una unidad *relativa*: la sensación es al *conocimiento* como la intelección es al *conocimiento*. Se ve claro que la *ratio analogica est simpliciter diversa et eadem secundum quid*, absolutamente diversa y, según cierta relación y a la vez, idéntica. El concepto de ser implica esta

analogía de proporcionalidad propia. Decimos que Dios es *ser*, que la criatura es *ser*; que la substancia y el accidente son *seres*. Es evidente que un concepto aplicable a realidades tan diferentes que poseen, no obstante, algo de común, tiene que asumir conjuntamente esa diversidad fundamental, *simpliciter*, y esa igualdad relativa, *secundum quid*; y tiene que asumirlas en la medida en que responda a una elaboración auténticamente metafísica. De lo contrario nos quedaremos en el estado pre-científico correspondiente a la noción vulgar del ente, o a lo sumo, en una idea concebida por abstracción de sus inferiores, es decir, una noción puramente lógica y desesenciada. inapta para las lucubraciones metafísicas que inquietan el ente *real*.

De lo expuesto retengamos, sobre todo, esta conclusión: que cuando el concepto es análogo *de suyo* (con analogía de proporcionalidad propia) él nos hace alcanzar, según su significado propio y formal, la cosa analógicamente conocida, sin necesidad de referirnos *explicitamente* a ningún analogado, así sea el principal. Esta explicitación es posterior: es un hallazgo de la especulación metafísica.

(41) Recomendamos la lectura del magnífico trabajo de A. Marc: *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans l'scholastique postérieur* (op. cit. in nota 7.), donde se muestran, con prodigiosa claridad, los inconvenientes adscritos a las concepciones scotista y suareziana acerca del ser.

(42) "Nunc solum assero omnia quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum; et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus; sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae rectis rationibus videtur demonstrari, esset neganda." Suárez, *Disp. Met.*, disp. 2, sect. 2, n. 34. Cf. etiam disp. 28, sect. 3, n.º 9 et 11; disp. 32, sect. 2.

Suárez pretende salvar la analogía del ente, no porque su concepto único sea en si mismo analógico. En virtud de un abandono de sus inferiores efectuado para lograr la unidad del concepto, no se pierde, según él, una relación virtual, por vía de retorno al ente real, con esos mismos inferiores. De este modo la *ratio analogica* sería *simpliciter eadem et secundum quid* (relación virtual) *diversa*. Esta *ratio* no estaría contenida *formaliter* en la unidad del concepto de ente. Se trata, como se ve, de una concepción diametralmente opuesta a la tomista, pese al propósito de insinuarse como una posición intermedia entre el tomismo y el scotismo.

La decisiva objeción que debe hacerse a la concepción suareziana del ser finca en la imposibilidad metafísica de esa abstracción de sus inferiores *a los que debe corresponder el concepto*, precisamente porque esos inferiores *son*. Ya el genio de Aristóteles había intuido que el ser no puede consistir en un género supremo del cual, por adición de las di-

ferencias, se obtuviesen todos los seres particulares e individuales: es menester, decía, que la diferencia *sea*. Pero afirmar que el ser no consiste adición alguna (porque toda adición ya es ser) implica que el concepto *universal* del ente tampoco tolera subtracciones. Así, la *praescitio* o abstracción suareziana evacua al ente de su contenido formal (trascendental) y lo convierte en un molde lógico desvinculado de la existencia. El problema de la verdad consistirá, entonces, en rellenar ese molde. ¿Pero cómo establecer la adecuación de un concepto desesenciado acerca del ente con las esencias reales a las que debería abrazar aquel concepto porque ellas también son *seres*? Por esa discontinuidad entre el *concepto* y los *seres reales* se infiltra ya el planteamiento *crítico* del problema gnoseológico. Descartes y, sobre todo, Kant no tendrán más que explicitarlo para contribuir al derrumbe de todo el saber metafísico. Los filósofos contemporáneos, en cuanto aceptan la postura *crítica* y en la medida en que tengan plena conciencia de sus consecuencias, no tendrán otro expediente, para reencontrar la existencia extramental, que el desesperado recurso de acudir a la voluntad o a vivencias infraracionales, renegando de todo intelectualismo. Por esto sostenemos que, fuera de la filosofía tomista, tampoco resulta viable un racio-vitalismo realista, esto es, capaz de asegurar intelectualmente la realidad de la "circunstancia" en el sentido de Ortega.

(43) Op. cit., p. 23.

(44) La salida es típicamente scotista o suareziana. El P. Garrigou-Lagrange (De Deo Uno, Bibliot. de la Revue Thomiste, Desclée, de Brower et Cie, Paris, 1938, p. 317) se plantea esas mismas objeciones y las refuta brillantemente:

1^a *Objetio*: conceptus entis *perfecte praescindit* a Deo et a creatura, quia aliquis potest esse certus, v. gr. quod caritas est ens et dubitare utrum caritas sit Deus an creatura. Ergo conceptus entis est simpliciter unus.

Respondetur: ad praedictum dubium sufficit quod conceptus analogus entis *non explicet analogata*, quae continet non solum virtualiter ut genus includit species diversas, sed *actu implicite*. (Alude aquí a la analogía de proporcionalidad propia, Cf. nota 40). Etenim ens est id quod est, sive a se, sive ab alio; et varias modalitates entis adhuc sunt ens, e contra rationalitas non est animalitas.

Instantia: si in conceptu entis *actu implicarentur* Deus et creatura, de quocumque praedicaretur ens, praedicaretur Deus. Atqui consequens est absurdum, ergo et antecedens.

Respondetur: distinguo antecedens: si in conceptu entis *actu implicaretur conjunctive* Deus et creatura, concedo; si in eo implicantur *disjunctive*, nego. Etenim ens id quod est, aut a seipso, aut ab alio; aut dicitur disjunctive, non conjunctive.

(45) La demostración rigurosa de esta tesis ha sido efectuada por Garrigou-Lagrange, especialmente en su obra "Dieu, son existence et sa natura" (París, 1923). Nosotros la hemos simplificado en un artículo (Iatría, dic. de 1938, ps. 9 y 10) cuya parte esencial transcribimos a continuación.

"Formulado el principio de razón suficiente:

A — *Todo ser tiene aquello por lo cual es*,
en virtud del principio de contradicción, esa fórmula equivale a este otra:

B — *Todo ser tiene aquello sin lo cual no es*.
Intentemos negar el principio de razón suficiente (fórmula A) admitiendo, por lo menos, alguna excepción al principio. Diremos, v. gr.:

C — *Hay un ser que no tiene aquello por lo cual es*.
Pero como las fórmulas A y B son equivalentes, también lo serán sus negaciones respectivas. La fórmula C implica una negación de A: luego debe ser idéntica a la negación de B, es decir, a la siguiente:

D — *Hay un ser que no tiene aquello sin lo cual no es*.

A esta evidente contradicción hemos llegado por negar la fórmula A, es decir, el principio de razón suficiente. Es, por consiguiente, imposible negarlo sin incurrir en contradicción, afirmando, por un lado, que *hay* un ser y, por otro, que no lo hay, que no es (fórmula D). En virtud de esta reducción indirecta del principio de razón suficiente al principio de contradicción, es evidente —contra los kantianos— que la negación del principio de razón suficiente no es sólo impensable, sino también contradictoria: el intento es lógica y ontológicamente un absurdo. Algunos filósofos modernos (Bouyssonie, Laminne) objetan esa reducción al imposible creyendo ver en ella una petición de principio. Afirman que el argumento sólo sería válido respecto a una razón suficiente intrínseca al ser considerado, pero cuando se trata de una razón extrínseca (en orden a la existencia del ser contingente), el admitirla implicaría aceptar el principio con una amplitud inevidente. De ese modo, la contradicción a que se llega supondría, en realidad, una petición de principio, a dar por demostrado lo que se trata de demostrar.

Es fácil, sin embargo, mostrar la inanidad de este efugio que revela una noción del ser, excluyente de su amplitud trascendental. Claro está que, en las categorías, cada ser particularmente considerado, posee en relación predicamental con la inteligencia *alguna* suficiencia inteligible y que, *desde ese punto de vista*, el concederle una razón de ser extrínseca sería un postulado inevidente. Pero si miramos al ser en su universalidad trascendente a las categorías y predicables (*al ser en su analogía según hemos*

explicado) y comprendemos, así, que *todo ser tiene su razón de ser*, el admitir una razón de ser extrínseca a los seres contingentes que entran en las categorías, resulta una *consecuencia* necesaria y notoria del principio de razón suficiente considerado en su valor trascendental y analógico. No hay, pues, ninguna postulación más o menos inevidente; no hay ni sombra de petición de principio."

(46) *Crítica*, cit. por Pita y Cifuentes en la obra ya mencionada.

C. E. P.

FLOR DE LEER





J. M. Estrada

EPISTOLARIO INEDITO

de José Manuel Estrada

EN homenaje a la memoria de José Manuel Estrada, "Flor de Leer" incluye en sus páginas algunos apuntes y cartas inéditas que forman parte del archivo actualmente en poder de sus descendientes.

En primer lugar se transcribe uno de los varios esquemas manuscritos dejados por Estrada, sobre los cuales redactaba sus trabajos o pronunciaba disertaciones verbales. Se refiere a la misión que incumbía a la Unión Católica, que fué su instrumento de lucha, cuando arreciaba el conflicto provocado por los gobernantes liberales.

Luego siguen las cartas dirigidas al Dr. Apolinario Casabal, secretario de la institución referida. Salvo la que aparece fechada en Luján a 1º de enero de 1885, que se encontraba entre los papeles personales de Estrada, las demás fueron obsequiadas por el Dr. Adolfo Casabal al Dr. Alberto de Estrada.

Finalmente, se publica el comienzo de unos apuntes de los que Estrada no llegó a escribir más de dos páginas, y que estaban destinados a sus hijos y descendientes, como recuerdo de su vida y conjunto de consejos.

La Unión Católica tiene funciones graves y peculiares, porque
es cierto que el país pierde moral y fe, pero su mal

no está en la conciencia y

costumbres individuales,

enfermedad a cargo del

apostolado y el sacerdocio;

sino que deriva de la doctrina social y de la dirección
política,

como se prueba estudiando el espíritu de los hom-
bres prominentes en que se personifican las mayores
evoluciones de la República —

p.e. Rivadavia

Alberdi

Vélez

Sarmiento,

cuyo concepto de la civilización ha sido erróneo e in-
completo,

que han echado el país al camino en que hoy se de-
rumba,

mutilando ideales,

empe(que)ñeciendo las miras que sostienen la
acción, y

en una palabra, *materializando* las aspiraciones de los
gobernantes y de la sociedad;

males desarrollados en la vida pública, que en
la vida pública deben ser contrarrestados, y de
consiguiente llaman los seculares a la acción.

Llamamiento de Castro Barros

Llamamiento de Frías

Acción colectiva y anónima por condensación de fuerzas
morales. Si el mal aumenta y llega a agudez, es cierto también
que estamos mejor apercibidos a la resistencia y la reacción
que en ninguna época de la historia. Falta que todos lo com-
prendan y armonicen su conducta con su convicción.

Rivadavia = Centralismo francés para concentrar en el
Estado la iniciativa del orden moral y del des-

Privadaria = Centralismo francés para concentrar en el Estado la iniciativa del orden social y del desarrollo social, según el Estado no debe ser más que guardián y protector. Edición (continuación y complemento)

Alberdi = La libertad anglo-sajona = Pothier es gobernador

Sarmiento = Una línea de Privadaria y otra de Alberdi

Velez Sarsfield = Legitimista instrumentador del concepto social de Privadaria.

arrollo social, de que el Estado no debe ser más que guardián y protector. Educación (consecuencia y complemento).

Alberdi = La libertad anglo-sajona = Poblar es gobernar.

Sarmiento = Un tema de Rivadavia y otro de Alberdi.

Vélez Sarsfield = Legista instrumentador del concepto social de Rivadavia.

Luján, abril 16|884.

Mi querido Dr. Casabal:

Su carta del 5 llegó aquí en la Semana Santa. Pasada ella, me encuentro enfermo. Pero no retardaré ya mi respuesta.

No veo inconveniente en que se nombre en Comisión para la velada las personas que V. me indica, bajo la presidencia del Dr. Iturriz. Si Oyuela y Coronado escribieran en verso, con eso y un discurso para abrir el acto creo que habría la dosis de literatura que puede soportar un auditorio invitado á pasar la noche. La delicadeza del punto está en garantizarlos la corrección de doctrina de una y otra composición. Si V. encuentra precauciones suficientes que tomar, obre en mi lugar como si fuera yo mismo.

En una carta que no sé si se habrá extraviado antes de llegar á sus manos, le indicaba varios nombres de socios para la comisión preparatoria de la Asamblea. Vea V. lo que pueda hacerse á fin de ganar tiempo, en el concepto de que tengo fijada para regresar á la ciudad la fecha del 29 del presente mes. Estando allá, marcharemos con menos dificultades, y acaso convendría demorar hasta entonces la formación definitiva de la Comisión, previa consulta de mi parte con cada uno de los candidatos indicados y los que posteriormente creyeramos conveniente agregar á la lista.

Le envío los borradores de las invitaciones para la Asamblea.

Lea V. *en reserva* la invitación general dirigida a las Asociaciones, y que con breves variantes puede servir para la prensa católica. Es posible que en mi estado de espíritu haya medido mal el de la generalidad de los católicos del país, y que, por consiguiente, se deslicen en la minuta algunas expresiones que fuera conveniente templar. Creo que ninguna es injusta. Ninguna expresa por completo la indignación con que miro lo que pasa. Desgraciadamente mover a muchos católicos es como revolver piedras; y no quiero que el efecto de la cobardía de unos, y de la negligencia o egoísmo de otros, si nuestra iniciativa es acogida con frialdad, se atribuya en ningún caso a exagerado celo o imprudencia de mi parte. Además de eso, el corazón humano es tan enfermizo que los mejores sentimientos se vician en él y se mezclan con pasiones que no siempre es posible discernir y separar. ¿Qué se yo cuantos móviles impuros tengo revueltos con los pocos restos que por la gracia de Dios me guían? Y menos sé si alguno de ellos transpira donde no veo sino una inspiración sana. Pero no quiero fiarme sino de Vd.; en todo caso, consulte al Dr. Terrero. Si de la censura no resulta observación substancial haga imprimir la circular, remitiéndome las pruebas para corregirlas personalmente. En caso contrario, trasmitame sus objeciones sin demora, reservando V. el original. Me inspira también la más plena confianza para esta consulta Emilio Lamarca.

Le recomiendo que elija para imprimir la circular una imprenta capaz y tipos y dimensiones elegantes. Nada de cuerpo 10 ni de pliegos de oficio. La medida y el papel han de ser cuadrados, y el tipo de cpo. 7 si es bueno y nuevo.

En caracteres mayores se imprimirá el Programa de cuestiones y las *Advertencias en seguida*.

Las notas a los Cabildos, Obispos y Superiores de Ordenes serán mejores manuscritas. Para facilitar la operación es bueno que sean tan breves como las he redactado. Así que estén copiadas, sírvase enviármelas para firmarlas.

Me parece inútil añadir que tanto la circular como los oficios deben ser refrendados por los dos Secretarios de la Asociación.

He encerrado en el primer párrafo de la circular entre llaves trazadas a lápiz algunas palabras, que deben quedar en blanco en lo impreso, para adaptar el texto a las Sociedades y a los diarios, dejando lo escrito para el primer caso, y poniendo para el segundo estas palabras: "*a la redacción del diario tal*", en uno y otro con pluma;

Los nombramientos que le encargué a V. deben ser dirigidos a San Antonio de Areco.

La Sociedad Cat^a de la Exaltación de la Cruz está definitivamente instalada con más de 200 socios. La de Luján cuenta ya con 700 más ó menos. Espero que dentro de pocos días se arreglará la casa en que ha de tener su asiento.

Dígale en mi nombre al Dr. Nevares que antes de quince días espero estar en mi puesto. Hasta entonces poco le enviaré, pero no dejaré de trabajar algo para "La Unión".

Con muchísimos respetos a su Sra, me despido muy suyo.

J. M. Estrada

Luján, abril 20 de 1884.

Mi querido Dr. Casabal:

Recibí esta mañana su carta fechada de ayer. Me había anticipado a su deseo así que vino a mis manos el dictamen de Emilio Lamarca, a quien envié ayer tarde un nuevo borrador, probablemente destinado a que se le juzgue pasadero. V. sabe que ha sido de antiguo pensamiento mío el no aterrar a los tímidos. Mas es necesario que evitemos el extremo opuesto. Un exceso de emolientes pudiera echarlo todo a pique con la desventaja de no haber dicho animosamente la verdad. Aun que un movimiento social aborte, nunca será del todo estéril si ha afirmado los principios con claridad y entereza. Se muere gallardamente al pié de la bandera, pero tristemente cuando se deja el pabellón escondido en el cuartel por alguna prudencia sedativa y enervante.

No digo esto para aplicarlo al caso de la circular. He aceptado el consejo con íntegra adhesión de espíritu. Vienen, sin embargo, muchas circunstancias en que podrá sernos perjudicial contemplar sistemáticamente el falso espíritu de paz de meticulosos y de egoístas. No podemos bajar el tono a la altura de los que no quieren hablar ni que se les hable. Arriesgaríamos no despertar a nadie cuando es menester que no se duerma.

Muchas cosas tenemos que considerar. Ese horror a ver asociados el nombre de católicos con el nombre de políticos, por de pronto constituye en sí mismo el mal que tratamos de curar. Ya vé V. que no se puede proceder como si él no existiera.

Unos lo comparten por malas costumbres inveteradas por la acción del larguísimo tiempo en que los católicos, separando enteramente las cuestiones de gobierno de las cuestiones religiosas, han admitido de hecho el postulado fundamental del liberalismo. A otros le viene de que mientras dura la división de lo religioso y lo social, capitulan con su conciencia y se afilian en las oligarquías para medrar a su sombra aunque sean liberales, creyendo que lo han hecho todo con hacerse derrotar protestando contra tal o cual medida anticristiana.

Nada de eso merece consideración, porque es intrínsecamente vicioso. En unos nace de obcecación del espíritu; en otros, de egoísmo. Estos quieren ir por caminos fáciles al logro de ambiciones personales; y son ayudados por muchos que sin ese móvil impuro, proceden lo mismo, confiando excesivamente en su propia influencia para contener el liberalismo de sus aliados. Encontramos esta ilusión sin duda en el espíritu de no pocos de los partidarios de Rivadavia...

Hay un capítulo de historia argentina, que nadie ha escrito, y que es necesario escribir. Vea V. si le tienta el asunto.

Después de 1820 el liberalismo se entronizó en el Río de la Plata con el partido unitario, que era un núcleo de doctrinarios amamantados en la literatura revolucionaria de Europa. Los católicos pudieron y debieron resistir formando una falange independiente que hubiera contado con todas las

fuerzas conservadoras de la sociedad. En vez de hacerlo, se dividieron bajo el común concepto de que era imposible la acción a menos de que se ligaran con las facciones en lucha. Unos, esperando sin duda contener a los rivadavianos en las cuestiones religiosas, pactaron con él, y sirvieron mal su grado a una política anticatólica. Otros se afiliaron al partido contrario, y no pocos llegaron a echarse encima las responsabilidades del rosismo.

El fenómeno, en otra escala se ha reproducido, y se reproducirá si (Dios mediante) no conseguimos arrojar en cauce nuevo las ideas.

Trabajemos y oremos.

Pido a Dios que alivie a su enferma. El Señor nos ofrece la paz, pero (no) la ausencia del dolor.

Hasta mañana que volveré a escribirle.

Cordialmente

J. M. Estrada

Luján, enero 1º de 1885.

Mi querido Dr. Casabal:

Encarecerle la conveniencia de urgir a los correntinos por la elección de su Delegado, no será sinó ocasión, y casi casi, pretexto para decirle en este primer día del año algunas cosas que me interesa confiarle. Si no esperara de Dios que ha de abrir sendas a la victoria de su causa, confieso que entraría en el año crítico que comienza hoy con espíritu muy poco tranquilo y sin ninguna ilusión. El movimiento católico está combatido por dos enemigos interiores: el liberalismo y el indiferentismo. Coloco entre los indiferentes a los católicos inadvertidos que viven como si la cuestión religiosa fuera, según la entendía Mirabeau, totalmente extraña a las cuestiones sociales y políticas. Mas ni esos enemigos, ni la fuerza imperante en el país, ni la desaparición de todas las libertades públicas,

me turban tanto como el estudio de la situación interna del mismo elemento católico.

Su estado no es lisonjero. — Vd. sabe que ni todo el clero, ni todo el episcopado, está resuelto a luchar. Aun muchos de los sacerdotes que se han pronunciado a favor de la resistencia contra las tropelías del Gobierno, usan con él de condescendencias, insignificantes en sí mismas tal vez, pero de apariencias equívocas, y muy propias para extraviar la opinión de la mayoría de las gentes que no ven las cosas sinó por el lado de fuera. Las visitas que Wilde ha recibido en el Paraná, y hasta en Córdoba, son ejemplos ilustrativos de este punto de vista.

Por lo que toca a los seglares, el asunto es muy complicado. Los hay envueltos en las combinaciones de la política local. Los hay enredados con Roca. Los hay comprometidos con Rocha. Los hay inclinados a no separarse de los hábitos de intriga y capitulaciones, inveterados en el país.

A mí no me sorprendería mucho que Avellaneda llegara a ser el candidato patrocinado por Roca para la presidencia; y aunque nunca le he contado como uno de los nuestros, y usted sabe que me he precavido mucho de él y he precavido a la Asociación Católica de su influencia; todavía hay antecedentes que nos harían temer algunas deserciones y dificultades si fuera candidato. Y digo esto, porque no creo que los Católicos podrían razonablemente mirar su candidatura, sino como adversa, ya por su origen oficial, ya por las transacciones en que sin duda entraría con los que lo elevaran al poder, ya porque su conducta en el Senado *en 1883* y aquel folletito superficial, sin doctrina ni unción, que V. conoce, no pueden borrar la huella de su anterior gobierno, que fué liberal y corruptor de la enseñanza.

Le confieso también que estoy muy lejos de contar ni aún con todos los miembros del Comité Nacional. Todavía son pocos los católicos argentinos que están penetrados de la doctrina íntegra. Abundan los que quisieran ver en la República un gobierno *con católicos*, y aún habrá quienes crean satisfacer su conciencia si consiguen *entrar ellos* en el poder. Pero

la noción correcta de un *Gobierno católico* no está en muchas cabezas: y por consiguiente, no está la idea de una lucha de principios, en la cual se defiendan todos, ⁽¹⁾ sin ninguna mutilación, ni contar con los hombres, sino en cuanto los hombres son agentes de las doctrinas.

La política verdaderamente católica tiene, sin embargo, dos puntos de apoyo muy fuertes. Con uno de ellos, por lo menos, podemos contar sin ningún temor. Y me parece poder afrontar estas dificultades interiores con éxito, siempre que no se vaya demorando indefinidamente la reunión del Comité. Por interesante que sea mi viaje a Cuyo, no querría emprenderlo antes de que el Comité defina su plan y se ponga en acción. Es un paso preliminar y una base de operaciones, que haría una torpeza en aventurar.

Necesitaba hablar con V. en estos términos para excitar su celo siempre activo y siempre puro.

Entre tanto, le deseo a V. y su familia un año próspero. Roguemos a Dios, y trabajemos con gran prudencia pero con gran firmeza, con corazón benévolo pero con espíritu alerta.

Todo suyo.

J. M. Estrada

(1) Primero escribió. "en la cual se defiendan *todos los principios* y no se cuente con los hombres", pero luego corrigió en la forma indicada en el texto.

Buenos Aires, julio 5/88.

Querido amigo:

El Dr. Terrero me ha transmitido sus preocupaciones respecto de las cuestiones del día, añadiéndome que toma una solicitud amistosa por las inquietudes y desagradados que, a su juicio, deben producirme a mí. Se lo agradezco de todo corazón, y no se engaña suponiendo que me hallo en situación har- to violenta y dolorosa. Ver la invasión del enemigo, y no en-

contrar quien la advierta ni la resista ni apruebe siquiera que se luche, es cosa para abatir el espíritu. V. es la persona a quien mayores confidencias he hecho desde que logramos dar formas, aunque rudimentarias, y hoy día por demás disminuídas y desfiguradas, al movimiento católico. Sabe que a los santos empeños de nuestra causa he consagrado lo que me resta de vida. Calcule V. si he de padecer o no, viéndome condenado al silencio por no arrostrar la censura de nuestros mismos amigos, que tachan de imprudente provocación al mal todo lo que sale de la apatía y los acomodamientos bastardos que, durante cerca de ochenta años, han conspirado a la ruina de los buenos principios en la vida social de la República!

Pero ¿a qué lamentarnos? Aún espero que en el último momento despierten los que no quieren dejar el sueño. Será tarde. Nuestros elementos estarán dispersos. Los hombres habrán caído en un desaliento enervador. Nada eficaz se hará. Sin embargo, una agitación nueva nos dará nuevo brío, y acaso una lección más haga a la experiencia tan elocuente para los otros como lo es para V. y para mí!

Con motivo de la malhadada cuestión de los Seminarios y otros incidentes, he tenido varias entrevistas con el Arzobispo, y le he hablado con la mayor franqueza, sin disimularle nada de lo que pienso sobre la situación, sobre el porvenir, ni sobre los deberes, que en mi sentir, incumben a los Prelados, al clero, y a los fieles laicos, que no pueden actuar sino como auxiliares de la Iglesia, y están totalmente desarmados mientras la Iglesia calla. En teoría, él acepta mi modo de ver, pero no parece comprender que esos juicios no son temas de conversación ni proposiciones académicas, sino reglas de conducta. Con aceptarlo, sin embargo, me deja plena libertad de palabra para reproducirlos y ampliarlos sin impertinencia, lo cual es poco, pero es algo.

Por esos medios, la actitud medida pero firme de "*La Unión*", y las *reclamaciones formales* de los Directores del Seminario contra "*La Voz de la Iglesia*", se ha conseguido hacer cesar una propaganda que no quiero calificar. ¿Renacerán los

canonistas del *Memorial ajustado*? ... Hoy hay silencio. Las máximas del diario escrito en el Palacio Arzobispal quedan, no obstante, estampadas, para servir de argumento a liberales y regalistas en su día.

Con todo, el Arzobispo me ha declarado que está resuelto a resistir la intrusión del poder civil en el régimen de los Seminarios. Y puedo agregarle, que la menor condescendencia de parte de los Prelados traería la inmediata dislocación de los de Buenos Aires y Santa Fe.

Todo autoriza a creer que la cuestión del matrimonio civil no se hará esperar mucho. Conferencié también extensamente sobre este punto.

Esa innovación, díjele en suma al Prelado, es la única que falta para completar en el país el programa del liberalismo. ¿Qué quedará después de adoptada? ... El Patronato usurpado y abusivo, es decir, la servidumbre. Y como ella entra en el plan del actual Gobierno, es evidente que ese Gobierno es, como lo he pensado y dicho sin cesar, un Gobierno liberal, solapado a ratos, cínico a otros, anticatólico sin duda. Si pues el Estado, lejos de ser auxiliar de la Iglesia, continúa siéndole hostil, la Iglesia necesita obrar directamente sobre el pueblo cristiano para defenderse y restaurar el Reino de Cristo.

También adhiere el Arzobispo a ésto, pero en cuanto no sale del estado de máxima especulativa para pasar al de móvil de acción y criterio de política. Le arredra la censura de los tímidos y de los tibios. — Los Obispos y los católicos, le repliqué, sólo tienen que arrepentirse de no provocar más a menudo esa censura.

Yo admitiría una política conciliatoria si ella condujera a salvar instituciones cristianas esenciales. Pero dado el matrimonio civil, y cuando el matrimonio civil se discute, *nada tenemos ya que perder*. — Cuento por nada el presupuesto del Culto, y es nada; es menos que nada: es el pretexto de la tiranía secular sobre nuestra Santa Madre la Iglesia.

A pesar de todo, en el momento decisivo el Sñr. Aneiros será lo que su deber y su alma sacerdotal y fidelísima le obli-

En

La Unión Católica tiene fauores graves y penitentes,
porque es cierto que el país pierde moral y fe, pero
su moral

no está en la conciencia y
costumbres individuales.

superficialidad a cargo
del apostolado y el sacer-
dote;

sin que derivan de la doctrina social y de la
dirección política,

como se prueba estudiando el espíritu de los
hombres prominentes en que se personifican
las mayores evoluciones de la República -

p. e. Rivadavia

Alberdi

Vélez

Sarmiento,

cuyo concepto de la civilización ha sido
erróneo e incompleto,

y que han echado al país ~~al~~ camino
en que hoy se desenvuelve,
mutilando ideales,

empuñando las armas que no
tienen la acción, y

en una palabra, materalizando las aspiraciones de los gobernantes y del pueblo;

malos desarrollados en la vida pública, que en la vida pública deben ser contrarrestados, y de este guiso llaman los ojos a la acción.

Llamamiento de Castro Barros

Llamamiento de Prias

Acción colectiva y anónima por empujamiento de fuerzas vivas. Si el movimiento se llega a agudizar, es cierto también que estamos muy apercibidos a la situación y la reacción que en ninguna época a la historia. - Falta que todos lo comprendan y armonicen su conducta con esa convicción.

gan a ser: el primer guardián de la Verdad: un Obispo, es decir, un invencible.

Esperemos.

Con estos dolores y el deseo de que Dios mitigue los que agobian a su familia, me despido, repitiéndome todo suyo.

J. M. Estrada

Deseo que V. se haga órgano de Duprat para que todo el mundo sepa en Córdoba que no tiene parte alguna en los arts. de la *Voz de la Iglesia*, que condena y ha refutado en "*La Unión*".

EL MOVIMIENTO CATOLICO EN LA REPUBLICA ARGENTINA

Desde mi primera juventud veía yo con claridad que la República llevaba una vida política, que entonces solo me parecía estéril, y después he visto que la conduce a la decadencia, por no estar en imperio los principios cristianos, ni preocuparse los partidos, sino de sus ambiciones y de intereses secundarios. Cuando pude estudiar los antecedentes religiosos del país, advertí que la Iglesia estaba avasallada, y en virtud de su avasallamiento privada de necesarios elementos de acción para regenerar la sociedad. No me equivoqué en atribuir esta situación a las tradiciones regalistas, ni tampoco en juzgar que la obra, harto nefanda, de los regalistas, había sido sobrepasada, mediante a que los instrumentos de opresión que ellos inventaran, habían venido a ser manejados por individuos sin fe y camarillas incrédulas. La libertad de la Iglesia fué mi preocupación más constante. Pero tuve la mala fortuna de pensar que el régimen, a cuya sombra veía prosperar el Catolicismo en los Estados Unidos, podía ser preconizado como una solución correcta y universal del conflicto, que me parecía argentino, y era, en la realidad, del mundo entero. Por eso me sedujo durante algún tiempo el espíritu, bien intencionado

pero paradójal, de los que en Bélgica y en Francia, se llamaron, antes del Concilio Vaticano, *católicos liberales*.

Doy gracias a Dios que me abrió los ojos y dispó de mi alma estas ilusiones. Mas como el Señor se digna valerse de muchos medios y muy varios para tocar con su gracia los corazones, añadiré, para el deseo de que estos recuerdos sean útiles a mis hijos, que la meditación de la liturgia sagrada fué mi primera escuela de reacción contra los errores de mi tiempo (*), que como a la enorme mayoría, sino es mucho decir que a todos mis conciudadanos, me había, en cierta medida, contaminado. Obligado me ví a rehacer, pieza por pieza, y totalmente mis opiniones en materias sociales, políticas y jurídicas. En una palabra: ví, y bendigo al Padre de las luces que me dejó verla, íntegra y pura la verdad católica. El cristianismo es el Reino de Cristo sobre las almas y las sociedades. Qué idea tan sencilla, tan luminosa, y tan difícil de percibir, sin embargo, cuando se envenena desde la niñez en una atmósfera de filantropía, que es una verdadera antropolatría!

Examinados, desde este punto de vista, la historia y la política de mi país, comprendí todo lo que hasta entonces había percibido, y aún me repugnaba, sin entenderlo bien. Las paradojas revolucionarias y naturalistas dominaron el país desde la emancipación nacional. Ellas lo habían hecho mártir. Ellas lo precipitaban en una decadencia prematura. Desde aquel momento me hice cargo de que era forzoso buscar la salvación restaurando la doctrina y las instituciones según el principio cristiano. Comprendí otras dos cosas. Una que era necesario obrar; otra que no podía obrar, sino rompiendo valientemente con las fuerzas malsanas que dominaban la República. Nunca he sentido dentro de mí la efervescencia característica de los caudillos ni el grano de ambición que necesitan. Sin cálculo alguno, me lancé. Para entrar a la vida militante, fundé en 1881, la segunda serie de "La Revista Argentina", dándole por divisa estas palabras: *Instaurare omnia in Christo*. Allí formulé netamente mi doctrina, o mejor, me constituí en propagandista de la doctrina católica, anunciando que la pacificación política

de la Nación debía traer en seguida al debate las grandes cuestiones religiosas.

Mi pronóstico se cumplió muy pronto. A principios de 1882 el Gobierno convocó un Congreso Pedagógico, en que se trajo a juicio y se propuso como programa el desideratum liberal en materia de educación popular, es decir, la eliminación de la enseñanza religiosa, o en otros términos la secularización de la Escuela.

(*) No me doy cuenta de la razón por qué aún los Institutos religiosos más hábiles para dirigir la juventud, como la Compañía de Jesús, desaprovechan las inagotables fuentes de enseñanza y la maravillosa potencia de educación doctrinaria y moral, que contiene la Liturgia, prefiriéndole devociones, que por más santas que sean, no igualan, ni con mucho, al culto, eminentemente social, organizado por la Iglesia y modelado en la serie de los misterios de la Redención.

R U B E N D A R I O

Rubén Darío, que nació en Nicaragua hace 75 años, tiene un gran derecho de ser recordado, sin adjetivos, sin juicios, en camaradería con nuestros buenos recuerdos. Nos parece lejano, antológico, cuando se lo aduce como renovador (y eso que lo ha sido, pero con respecto a la postración del siglo pasado); lo sentimos presente, amigo, cuando se le enrostran fallas sin referirlas a su enrarecida época de alcoba cerrada. Nada de polémicas. Recordémosle sin adjetivos, sin juicios, con el afecto que le tendríamos si estuviera aún (y estaría con nosotros) de este lado del tiempo, en esta Buenos Aires que él quería como su segunda patria.

Tenía Rubén el éxtasis y el don de la elocuencia; fué eso: el poeta de las bellas palabras. "Cada palabra tiene un alma", advirtió en su famoso prólogo-manifiesto de *Prosas Profanas*. Pero era "vital" y le amargaba el misterio de las cosas y su conciencia de sér caído. De ahí su acento, a veces desusado y su conexión con los temas esenciales que chispean en el recuerdo de un verso, en una alusión. Sintió lo patético de vivir —ese designio divino de solidaridad comunicada— porque no era frívolo.

Vivió también su época y dió su testimonio "aunque detesto, decía, la vida y el tiempo en que me tocó nacer". Este americano pleno, del trópico y de los paisajes ostentosos, que pasó su infancia "bajo el nicaragüense sol de encendidos oros", que vivió su juventud en París, que admiró a Verlaine, a Bloy

y a tantos otros raros, que fué *ciudadano del mundo*, no olvidaba la tragedia de su tierra y el "clamor continental". Conoció y denunció la *buen vecindad*, con acento auténtico, como de profeta de América, de *nuestra América* "católica y española". "Mañana, decía, podremos ser yankis (y es lo más probable); de todas maneras, mi protesta queda escrita sobre las alas de los inmaculados cisnes, tan ilustres como Júpiter". Amenaza de poeta, que haría sonreír al mismo Mr. Summer Welles, si ello fuera posible.

Las poesías que siguen han sido seleccionadas de sus tres libros clásicos: *Azul*, *Prosas Profanas* y *Cantos de Vida y Esperanzas*, cuyo prólogo termina con las palabras que acabamos de transcribir. Han sido elegidos como a Rubén le hubiera gustado hacer: sin propósito de antología, sin plan, sin designios, en una relectura amistosa, sin pretender exhibirlo, por el gusto de recordarlo, amistosamente.

VENUS

En la tranquila noche, mis nostalgias amargas sufría.
En busca de quietud bajé al fresco y callado jardín.
En el oscuro cielo Venus bella temblando lucía,
como incrustado en ébano un dorado y divino jazmín.
A mi alma enamorada, una reina oriental parecía,
que esperaba a su amante, bajo el techo de su camarín,
o que, llevada en hombros, la profunda extensión recorría,
triunfante y luminosa, recostada sobre un palanquín.
“¡Oh, reina rubia! —díjale—, mi alma quiere dejar su crisálida
y volar hacia tí, y tus labios de fuego besar;
y flotar en el nimbo que derrama en tu frente luz pálida,
y en siderales éxtasis no dejarte un momento de amar.”
El aire de la noche refrescaba la atmósfera cálida.
Venus desde el abismo, me miraba con triste mirar.

CATULLE MENDES

Puede ajustarse al pecho coraza férrea y dura;
puede regir la lanza, la rienda del corcel;
sus músculos de atleta soportan la armadura...
pero él busca en las bocas rosadas, leche y miel.
Artista, hijo de Capua, que adora la hermosura,
la carne femenina prefiere su pincel,
y en el recinto oculto de tibia alcoba oscura,
agrega mirto y rosas a su triunfal laurel.
Canta de los oarystis el delicioso instante,
los besos y el delirio de la mujer amante;
y en sus palabras tiene perfume, alma, color.
Su ave es la venusina, la tímida paloma.
Vencido hubiera en Grecia, vencido hubiera en Roma,
en todos los combates del arte o del amor.

AÑO NUEVO

A las doce de la noche, por las puertas de la gloria
y al fulgor de perla y oro de una luz extraterrestre,
sale en hombros de cuatro ángeles, y en su silla gestatoria,

San Silvestre.

Más hermoso que un rey mago, lleva puesta la tiara,
de que son bellos diamantes Sirio, Arturo y Orión;
y el anillo de su diestra, hecho cual si fuese para

Salomón.

Sus pies cubren los joyeles de la Osa adamantina,
y su capa raras piedras de una ilustre Visapur;
y colgada sobre el pecho resplandece la divina

Cruz del Sur.

Va el pontífice hacia Oriente; ¿va a encontrar el áureo barco,
donde el brillo de la aurora viene en triunfo el rey Enero?
Ya la aljaba de Diciembre se fué toda por el arco

del Arquero.

A la orilla del abismo misterioso de lo Eterno
el inmenso Sagitario no se cansa de flechar;
le sustenta el frío Polo, lo corona el blanco Invierno,
y le cubre los riñones el vellón azul del mar.
Cada flecha que dispara, cada flecha es una hora;
doce aljabas, cada año, para él trae el rey Enero;
en la sombra se destaca la figura vencedora

del Arquero.

Alredor de la figura del gigante se oye el vuelo
misterioso y fugitivo de las almas que se van,
y el ruido con que pasa por la bóveda del cielo
con sus alas membranosas el murciélago Satán.
San Silvestre, bajo el palio de un zodiaco de virtudes,
del celeste Vaticano se detiene en los umbrales
mientras himnos y motetes canta un coro de laudes

inmortales.

Reza el santo y pontifica; y al mirar que viene el barco
donde en triunfo llega Enero,
ante Dios bendice al mundo; y su brazo abarca el arco
y el Arquero.

RESPONSO (1)

Padre y maestro mágico, liróforo celeste
que al instrumento olímpico y a la siringa agreste
diste tu acento encantador;

¡Panida! Pan tú mismo, que coros condujiste
hacia el propíleo sacro que amaba tu alma triste,
¡al son del sistro y del tambor!

Que tu sepulcro cubra de flores Primavera,
que se humedezca el áspero hocico de la fiera,
de amor si pasa por allí;
que el fúnebre recinto visite Pan bicorne;
que de sangrientas rosas el fresco abril te adorne
y de claveles de rubí.

Que si posarse quiere sobre la tumba el cuervo,
ahuyenten la negrura del pájaro protervo
el dulce canto de cristal

que Filomena vierte sobre tus tristes huesos,
a la armonía dulce de risas y de besos
de culto oculto y florestal.

Que púberes canéforas te ofrenden el acanto,
que sobre tu sepulcro no se derrame el llanto,
sino rocío, vino, miel:

que el pámpano allí brote, las flores de Citeres,
y que se escuchen vagos suspiros de mujeres
¡bajo un simbólico laurel!

Que si un pastor su pífano bajo el frescor del haya,
en amorosos días, como en Virgilio, ensaya,
tu nombre ponga en la canción;

y que la virgen náyade, cuando ese nombre escuche
con ansias y temores entre las linfas luce,
llena de miedo y de pasión.

De noche, en la montaña, en la negra montaña
de las Visiones, pase gigante sombra extraña,
sombra de un Sátiro espectral;

(1) Lo compuso Rubén Darío a la muerte del poeta francés Paul Verlaine, su maestro.

que ella al centauro adusto con su grandeza asuste;
de una extra-humana flauta la melodía ajuste
a la armonía sideral.
Y huya el tropel equino por la montaña vasta;
tu rostro de ultratumba bañe la luna casta
de compasiva y blanca luz;
y el Sático contemple sobre un lejano monte
una cruz que se eleve cubriendo el horizonte
¡y un resplandor sobre la cruz!

LA ESPIGA

Mira el signo sutil que los dedos del viento
hacen al agitar el tallo que se inclina
y se alza en una rítmica virtud de movimiento.
Con el áureo pincel de la flor de la harina
trazan sobre la tela azul del firmamento
el misterio inmortal de la tierra divina
y el alma de las cosas que da su sacramento
en una interminable frescura matutina.
Pues en la paz del campo la faz de Dios asoma.
De las floridas urnas místico incienso aroma
el vasto altar en donde triunfa la azul sonrisa.
Aún verde está y cubierto de flores el madero,
bajo sus ramas llenas de amor pace el cordero
y en la espiga de oro y luz duerme la misa.

YO PERSIGO UNA FORMA...

Yo persigo una forma que no encuentra mi estilo,
botón de pensamiento que busca ser la rosa;
se anuncia con un beso que en mis labios se posa
al abrazo imposible de la Venus de Milo.
Adornan verdes palmas el blanco peristilo;

los astros me han predicho la visión de la Diosa;
y en mi alma reposa la luz como reposa
el ave de la luna sobre un lago tranquilo.
Y no hallo sino la palabra que huye,
la iniciación melódica que de la flauta fluye
y la barca del sueño que en el espacio boga;
y bajo la ventana de mi Bella-Durmiente,
el sollozo continuo del chorro de la fuente
y el cuello del gran cisne blanco que me interroga.

SALUTACION DEL OPTIMISTA

Inclitas razas ubérrimas, sangre de Hispania fecunda,
espíritus fraternos, luminosas almas, ¡salve!
Porque llega el momento en que habrán de cantar nuevos
himnos

lenguas de gloria. Un vasto rumor llena los ámbitos; mágicas
ondas de vida van renaciendo de pronto;
retrocede el olvido, retrocede engañada la muerte;
se anuncia un reino nuevo, feliz sibila sueña
y en la caja pandórica de que tantas desgracias surgieron
encontramos de súbito, talismánica, pura, riente,
cual pudiera decirla en sus versos Virgilio divino,
la divina reina de luz, ¡la celeste Esperanza!

Pálidas indolencias, desconfianzas fatales que a tumba
o a perpetuo presidio condenasteis al noble entusiasmo,
ya veréis al salir del sol en un triunfo de lirás,
mientras dos continentes, abonados de huesos gloriosos,
del Hércules antiguo la gran sombra soberbia evocando,
digan al orbe: la alta virtud resucita
que a la hispana progenie hizo dueña de siglos.

Abominad la boca que predice desgracias eternas,
abominad los ojos que ven sólo zodíacos funestos,
abominad las manos que apedrean las ruinas ilustres,
o que la tea empuñan o la daga suicida.
Siéntense sordos ímpetus de las entrañas del mundo,

la inminencia de algo fatal hoy conmueve a la tierra;
fuertes colosos caen, se desbandan bicéfalas águilas,
y algo se inicia como vasto social cataclismo
sobre la faz del orbe. ¿Quién dirá que las savias dormidas
no despierten entonces en el tronco del roble gigante
bajo el cual se exprimió la ubre de la loba romana?
¿Quién será el pusilámene que al vigor español niegue
músculos

y que al alma española juzgase áptera y ciega y tullida?
No es Babilonia ni Nínive enterrada en olvido y en polvo
ni entre momias y piedras reina que habita el sepulcro,
la nación generosa, coronada de orgullo inmarchito,
que hacia al lado del alba fija las miradas ansiosas,
ni la que tras los mares en que yace sepulta la Atlántida,
tiene su coro de vástagos, altos, robustos y fuertes.

Unanse, brillen, secúndense, tantos vigores dispersos;
formen todos un solo haz de energía ecuménica.
Sangre de Hispania fecunda, sólidas, ínclitas razas,
muestren los dones pretéritos que fueron antaño su triunfo.
Vuelva el antiguo entusiasmo, vuelva el espíritu ardiente
que regará lenguas de fuego en esa epifanía.

Juntas las testas ancianas ceñidas de líricos lauros
y las cabezas jóvenes que la alta Minerva decora,
así los manes heroicos de los primitivos abuelos,
de los egregios padres que abrieron el surco pristino,
sientan los soplos agrarios de primaverales retornos
y el rumor de espigas que inició la labor triptolémica.

Un continente y otro renovando las viejas prosapias,
en espíritu unidos, en espíritu y ansias y lengua,
ven llegar el momento en que habrán de cantar nuevos himnos.

Latina estirpe verá la gran alba futura,
en un trueno de música gloriosa, millones de labios
saludarán la espléndida luz que vendrá del Oriente,
Oriente augusto en donde todo lo cambia y renueva
la eternidad de Dios, la actividad infinita.

Y así sea esperanza la visión permanente en nosotros.
¡Inclitas razas ubérrimas, sangre de Hispania fecunda!

A ROOSEVELT

Es con voz de la Biblia, o verso de Walt Whitman,
que habría que llegar hasta ti, Cazador!
¡Primitivo y moderno, sencillo y complicado,
con un algo de Wáshington y cuatro de Nemrod!
Eres los Estados Unidos,
eres el futuro invasor
de la América ingenua que tiene sangre indígena,
que aún reza a Jesucristo y aún habla en español.

Eres soberbio y fuerte ejemplar de tu raza;
eres culto, eres hábil: te opones a Tolstoy.
Y domando caballos, o asesinando tigres,
eres un Alejandro-Nabucodonosor.
(Eres un profesor de Energía,
como dicen los locos de hoy.)

Crees que la vida es incendio,
que el progreso es erupción;
que en donde pones la bala
el porvenir pones.

NO

Los Estados Unidos son potentes y grandes.
Cuando ellos se estremecen hay un hondo temblor
que pasa por las vértebras enormes de los Andes.
Si clamáis, se oye como el rugir del león.
Ya Hugo a Grant lo dijo: Las estrellas son vuestras.
(Apenas brilla, alzándose, el argentino sol
y la estrella chilena se levanta...) Sois ricos.
Juntáis al culto de Hércules el culto de Mammón;
y alumbrando el camino de la fácil conquista,
la Libertad levanta su antorcha en Nueva York.

Mas la América nuestra, que tenía poetas
desde los viejos tiempos de Netzahualcoyotl,

que ha guardado las huellas de los pies del gran Baco,
que el alfabeto pánico en un tiempo aprendió;
que consultó los astros, que conoció la Atlántida
cuyo nombre nos llega resonando en Platón,
que desde los remotos momentos de su vida
vive de luz, de fuego, de perfume, de amor,
la América del grande Moctezuma, del Inca,
la América fragante de Cristóbal Colón,
la América católica, la América española,
la América en que dijo el noble Guatemoc:
"Yo no estoy en un lecho de rosa"; esa América
que tiembla de huracanes y que vive de Amor;
hombres de ojos sajones y alma bárbara, vive.
Y sueña. Y ama. y vibra; y es la hija del Sol.
Tened cuidado. ¡Vive la América española!
hay mil cachorros sueltos del León Español.
Se necesitaría, Roosevelt, ser por Dios mismo,
el Riflero terrible y el fuerte Cazador,
para poder tenernos en vuestras férreas garras.
Y, pues contáis con todo, falta una cosa: ¡Dios!

CANTO DE ESPERANZA

Un gran vuelo de cuervos mancha el azul celeste.
Un soplo milenario trae amagos de peste.
Se asesinan los hombres en el extremo Este.

¿Ha nacido el apocalíptico Anticristo?
Se han sabido presagios y prodigios se han visto
y parece inminente el retorno del Cristo.

La tierra está preñada de dolor tan profundo
que el soñador, imperial meditabundo,
sufre con las angustias del corazón del mundo.

Verdugos de ideales afligieron la tierra,
en un pozo de sombra de humanidad se encierra
con los rudos molosos del odio y de la guerra.

¡Oh, Señor Jesucristo!, ¿por qué tardas, qué esperas
para tender tu mano de luz sobre las fieras
y hacer brillar al sol tus divinas banderas?

Surge de pronto y vierte la esencia de la vida
sobre tanta alma loca, triste o empedernida
que, amante de tinieblas, tu dulce aurora olvida.

Ven, Señor, para hacer la gloria de tí mismo
ven con temblor de estrellas y horror de cataclismo,
ven a traer amor y paz sobre el abismo.

Y tu caballo blanco, que miró el visionario,
pase. Y suene el divino clarín extraordinario.
Mi corazón será brasa de tu incensario.

LOS CISNES

¿Qué signo haces, oh Cisne, con tu encorvado cuello
al paso de los tristes y errantes soñadores?

¿Por qué tan silencioso de ser blanco y ser bello,
tiránico a las aguas e impasible a las flores?

Yo te saludo ahora como en versos latinos
te saludara antaño Publio Ovidio Nasón.

Los mismos ruiseñores cantan los mismos trinos,
y en diferentes lenguas es la misma canción.

A vosotros mi lengua no debe ser extraña.

A Garcilaso visteis, acaso, alguna vez...

Soy un hijo de América, soy un nieto de España...

Quevedo pudo hablaros en verso en Aranjuez...

Cisnes, los abanicos de vuestras alas frescas
den a las frentes pálidas sus caricias más puras
y alejen vuestras blancas figuras pintorescas
de nuestras mentes tristes las ideas oscuras.

Brumas septentrionales nos llenan de tristezas,
se mueren nuestras rosas, se agostan nuestras palmas,
casi no hay ilusiones para nuestras cabezas,
y somos los mendigos de nuestras pobres almas.

Nos predicán la guerra con águilas feroces,
gerifaltes de antaño revienen a los puños,
mas no brillan las glorias de las antiguas hoces,
ni hay Rodrigos ni Jaimes, ni hay Alfonsos ni Nuños.

Faltos de los alientos que dan las grandes cosas,
¿qué haremos los poetas sino buscar tus lagos?
A falta de laureles son muy dulces las rosas,
y a falta de victorias busquemos los halagos.

La América Española como la España entera
fija está en el Oriente de su fatal destino;
yo interrogo a la Esfinge que el porvenir espera
con la interrogación de tu cuello divino.

¿Seremos entregados a los bárbaros fieros?
¿Tantos millones de hombres hablaremos inglés?
¿Ya no hay nobles hidalgos ni bravos caballeros?
¿Callaremos ahora para llorar después?

He lanzado mi grito, Cisnes, entre vosotros,
que habéis sido los fieles en la desilusión,
mientras siento una fuga de americanos potros
y el estertor postrero de un caduco león...

...Y un cisne negro dijo: —“La noche anuncia el día”.
Y uno blanco: —“¡La aurora es inmortal, la aurora
es inmortal!” ¡Oh tierras de sol y de armonía,
aun guarda la Esperanza la caja de Pandora!

NOCTURNO

Quiero expresar mi angustia en versos que abolida
dirán mi juventud de rosas y de ensueños,
y la desfloración amarga de mi vida
por un vasto dolor y cuidados pequeños.

Y el viaje a un vago Oriente por entrevistos barcos,
y el grano de oraciones que floreció en blasfemia,
y los azoramientos del cisne entre los charcos
y el falso azul nocturno de inquerida bohemia.

Lejano clavicordio que en silencio y olvido
no diste nunca al sueño la sublime sonata,
huérfano esquiife, árbol insigne, oscuro nido
que suavizó la noche de dulzura de plata...

Esperanza olorosa a hierbas frescas, trino
del ruiseñor primaveral y matinal,
azucena troncada por un fatal destino,
rebusca de la dicha, persecución del mal...

El ánfora funesta del divino veneno
que ha de hacer por la vida la tortura interior,
la conciencia espantable de nuestro humano cieno
y el horror de sentirse pasajero, el horror
de ir a tientas, en intermitentes espantos,
hacia lo inevitable, desconocido y la
pesadilla brutal de este dormir de llantos
de la cual no hay más que Ella que nos despertará!

CARACOL

A Antonio Machado.

En la playa he encontrado un caracol de oro
macizo y recamado de las perlas más finas;
Europa le ha tocado con sus manos divinas
cuando cruzó las ondas sobre el celeste toro.

He llevado a mis labios el caracol sonoro
y he suscitado el eco de las dianas marinas,
le acerqué a mis oídos y las azules minas
me han contado en voz baja su secreto tesoro.

Así la sal me llega de los vientos amargos
que en sus hinchadas velas sintió la nave Argos
cuando amaron los astros el sueño de Jasón;

y oigo un rumor de olas y un incógnito acento
y un profundo oleaje y un misterioso viento...
(el caracol la forma tiene de un corazón.)

NOCTURNO

A Mariano de Cavia.

Los que auscultasteis el corazón de la noche,
los que por el insomnio tenaz habéis oído
el cerrar de una puerta, el resonar de un coche
lejano, un eco vago, un ligero ruido...

En los instantes del silencio misterioso,
cuando surgen de su prisión los olvidados,
en la hora de los muertos, en la hora del reposo,
sabréis leer estos versos de amargor impregnados!...

Como en un vaso vierto en ellos mis dolores
de lejanos recuerdos y desgracias funestas,
y las tristes nostalgias de mi alma, ebria de flores,
y el duelo de mi corazón, triste de fiestas.

Y el pesar de no ser lo que yo hubiera sido,
la pérdida del reino que estaba para mí,
el pensar que un instante pude no haber nacido,
y el sueño que es mi vida desde que yo nací!

Todo esto viene en medio del silencio profundo
en que la noche envuelve la terrena ilusión,
y siento como un eco del corazón del mundo
que penetra y conmueve mi propio corazón.

EL HECHO DE LA LUCHA de clases

SUMARIO: La sociedad liberal crea la lucha de clases. — Engaño de la reconciliación de clases. — La lucha de clases no es la ley universal de la historia. — Dos formas de fetichismo político. — Conservadores y marxistas contra los hechos. — El pensamiento burgués y el pensamiento proletario niegan lo que los excede. — Idealismo y marxismo mutilan la realidad. — En la vida social, el hombre es sujeto y objeto al mismo tiempo. — El análisis no puede rendir cuenta de las relaciones entre el individuo y el medio social. — La vida social no puede descansar ni sobre el contrato, ni sobre la actividad económica, que suponen ya la existencia de la vida social. — La vida social nos es dada como un sistema de autonomías en equilibrio. — No hay pues armonía social natural. — Hay que restaurar la forma individual y la forma social de la vida humana, no solamente en su unidad, sino también en antagonismo primitivo.

La sociedad nacional moderna, tal como ha surgido de las revoluciones democráticas y del desarrollo industrial occidental, es víctima de la lucha económica de clases. Nada es más significativo, nada revela mejor la debilidad y la ceguera del pensamiento conservador, que la obstinación con que los escritores y dirigentes de partidos, que encarnan este pensamiento, se obstinan en negar un hecho tan evidente. De creerles, la lucha de clases no existe, o, si existe, ha sido creada por los

agitadores marxistas. Así, por una extraña inversión del orden natural de las cosas, se atribuye a la doctrina que utiliza el proletariado para hacer frente a la lucha económica, la responsabilidad misma de esta lucha, y los defensores del régimen liberal-capitalista han llegado a reprochar al socialismo la lucha de clases, como si fuese el socialismo y no el régimen liberal-capitalista, quien la hubiera creado.

Es por eso que los defensores del régimen liberal-capitalista, y un buen número de los que pretenden ser sus adversarios, oponen a la idea de lucha de clases, la idea de la reconciliación de clases. Ahora bien, la lucha de clases no es una idea, es un hecho; y la reconciliación de clases que se le contrapone no es una idea; es la nada, es pura palabrería. Y eso, siempre que no sea un buen negocio.

Crear en la reconciliación posible de clases y predicar esta reconciliación, es suponer que el antagonismo de clases pueda resolverse sobre el terreno sentimental, lo que equivale a afirmar implícitamente que la lucha de clases carece de realidad. Los guías intelectuales del proletariado pueden responder, con ventaja, que la reconciliación moral que se les propone consiste en enmascarar bajo una efusión sentimental, la realidad de los antagonismos que oponen las clases, la realidad de la potencia ilimitada de una clase y de la opresión de otra; y que las palabras *reconciliación de clases* solo pueden significar la confirmación de la clase dominante en sus privilegios actuales y la aceptación de su servidumbre por la clase dominada.

La virtuosa indignación de los detentadores de la potencia capitalista a la sola enunciación de la lucha de clases, la increíble ingenuidad con que tantos que se titulan sus adversarios caen en la burda trampa de la reconciliación, ilustra, mejor que todo otro ejemplo, la tesis tan cara a los teorizadores del socialismo, según la cual la moral idealista permite hipócritamente la actividad de una clase todopoderosa y cierra los ojos sobre sus privilegios. Esta moral, se convierte así en sus manos, en un excelente instrumento de dominación.

Reconocer realmente el hecho de la lucha de clases, no es reconocer que exista un odio misterioso y gratuito entre dos fracciones de la sociedad, sino reconocer que la organización de esta sociedad es tal, que una de sus fracciones no puede ejercer y acrecentar su poder sino a expensas de la segunda, y que ésta no puede defender la dignidad personal de sus miembros y mejorar su condición material, sino luchando contra la primera. Es, por consiguiente, afirmar que no se pone fin a la lucha de clases en las voluntades y en las conciencias si no se la ha vencido de antemano en la misma estructura social, y por la transformación de esta última. Toda negación idealista, toda solución sentimental de los antagonismos de clase, son hipocresía o ceguera.

En realidad, el conflicto que desgarr a las grandes sociedades humanas y que lanza a la lucha dos frentes antagónicos obstinados en conquistar o en conservar la casi totalidad de las riquezas materiales, constituye un fenómeno demasiado importante y anormal como para merecer una explicación perezosa. De todas las formas engendradas hoy día por el desequilibrio social heredado de una época de prodigiosas conquistas materiales, la lucha de clases es la que mejor permite captar el desorden de las inteligencias empeñadas, ya en desdenar las realidades que las dominan, ya en amplificar desmesuradamente su importancia hasta darles un sentido catastrófico y religioso. De hecho, el antagonismo de clases aparece tan profunda y tan esencialmente ligado a nuestra propia estructura social, que atribuirlo a la propaganda gratuita de agitadores perversos y pretender ponerle fin con llamados sentimentales a la reconciliación y a la concordia, constituye la última palabra de lo absurdo. Por otra parte, el mismo antagonismo no ofrece ningún carácter que permita considerarlo como el principio general del desarrollo de la historia humana y, menos todavía, como el medio de liberación total de la humanidad y de su definitiva franquía. La historia nos ofrece numerosos ejemplos de sociedades donde la lucha por la posesión de las riquezas materiales, si bien existía, no

por ello agrupaba los miembros de la comunidad en categorías adversas ni amenazaba directamente la organización y la cohesión de esa misma comunidad.

La interpretación según la cual uno de los fenómenos sociales más importantes de nuestra época sería una catástrofe gratuita provocada por los judíos, por los intelectuales o por la envidia; y la interpretación que hace de este fenómeno la ley universal de la historia son dos formas igualmente absurdas del fetichismo político.

Ya que el papel propio del espíritu humano es el de ver en los enigmas del mundo social, como en los del mundo físico, lo que ambos pueden tener de fatal y de inexplicable, nosotros no resolveremos el presente estado de división social, sino rehusando carácter de necesidad a los antagonismos que lo han engendrado, pero reconociéndoles, eso sí, su carácter de realidad.

Existen, pero pueden dejar de existir; no nos dan de sí mismos las soluciones que buscamos, ni nos permiten buscarlas fuera de ellos. El pensamiento revolucionario que hace de estos antagonismos la ley de la historia humana y el pensamiento conservador, más pueril todavía, que los considera como gratuitos, nos alejan igualmente del verdadero problema, que es el de resolverlos.

La misma desorientación del pensamiento político, que lo incapacita para situar en su justo nivel los antagonismos de clase, parece impedirle igualmente la resolución de los problemas planteados por la afirmación, cada día más potente de la cohesión de las sociedades humanas y de la unidad comunitaria en el nacionalismo. Al movimiento de escisión que la lucha económica de clases tiende a producir en las sociedades nacionales, se opone hoy otro movimiento que tiende a afirmar la existencia de estas sociedades con fuerza suficiente como para terminar sus divisiones internas. Ahora bien, en nin-

guna parte parece haberse intentado dar un significado histórico aceptable a los movimientos nacionalistas. Son esta vez los conservadores quienes atribuyen al hecho nacional un carácter de necesidad mística; son los socialistas, los marxistas, quienes rehusan ver en la violencia de los movimientos nacionalistas contemporáneos, otra cosa que el efecto de las intrigas capitalistas. Así el pensamiento conservador se apoya en la realidad nacional para negar los antagonismos de clase y, porque se niega a tener en cuenta la existencia de las clases, acaba por identificar los intereses de la nación con los intereses de la clase que la domina actualmente. (Nótese bien que nada contribuye tanto a destruir la comunidad nacional como su sumisión a una casta económicamente dominante.) El pensamiento marxista, por su parte, se apoya sobre la realidad de las clases para negar la nación, y no ve en el cuadro nacional más que un instrumento de dominación para la clase privilegiada. Indiscutiblemente los poseedores actuales del poder económico consideran la exaltación de la idea nacional como un medio para desviar los espíritus de la lucha de clases y por consiguiente para salvar su poderío. (La explotación del peligro de guerra, en particular, ofrece a los amos de la economía nacional, un excelente sucedáneo de los conflictos sociales internos, que ellos sienten como una amenaza de su poderío).

Pero la estilización de la nación por una clase, no la autoriza a considerar a la nación como creada expresamente para su provecho. *Las recientes derrotas del socialismo revolucionario han demostrado la potencialidad que ciertos partidos podían adquirir, con la sola condición de hacer un llamado al alma de millones de hombres, al sentido de la comunidad nacional histórica que el socialismo había tan injustamente despreciado.* El marxismo mismo, para resolverse a tomar la lucha con alguna posibilidad de éxito, ha debido aceptar a la nación como un hecho irreductible y convertirse al nacionalismo. Pero esta conversión es puramente táctica y provisional. El marxismo engaña con la idea y el

hecho nacionales, aprovechándolos como fuerzas incomprensibles; no ha tratado de asimilarlos realmente, es decir, de comprenderlos. Su nacionalismo queda tan verbal y demagógico como la aptitud también reciente de muchos conservadores para usar un vocabulario "social". Y sin embargo los conservadores por un lado y los marxistas por otro hubieran podido aprender mucho de la necesidad en que se encuentran de experimentar, sobre el plano de la táctica, esas realidades cuya existencia negaban en el plano intelectual. Es tan absurdo atribuir la creación del contorno nacional a la perversidad capitalista, como atribuir la creación de los antagonismos de clase a la perversidad de los enemigos de la patria.

Entre los que difunden y justifican el sistema social actual, y entre aquellos que lo combaten —conservadores, colectivistas revolucionarios— se observa la misma tendencia mental de circunscribir arbitrariamente la realidad, de mutilarle una parte de su substancia esencial, de simplificarla para hacérsela inteligible. Ello no debe extrañarnos, puesto que es un rasgo característico del pensamiento débil y vulgar, el negar aquello que lo sobrepasa. Si se piensa que a esta simplificación, impuesta por la debilidad del mismo pensamiento, se añaden las otras simplificaciones que imponen al pensamiento las necesidades prácticas, los intereses, la propaganda, la polémica, se comprende fácilmente cómo, en una sociedad donde los grupos en lucha se afrontan tan violentamente como en la nuestra, cada uno de estos grupos concluye por sacar su fuerza de la misma imperfección de su pensamiento, de la violencia de su negativa frente a todo lo que no pueda claramente explicarse.

El marxista al aceptar la unidad nacional como un hecho irreductible a las competiciones de clase, y el conservador, —demócrata individualista o patriota "de unión sagrada"— al

tener en cuenta la importancia real de los hechos económicos y de las divisiones que engendran, tienen uno y otro conciencia *de debilitarse*. Para el pensamiento burgués como para el pensamiento proletario, negar lo que no pueden explicarse resulta una condición de eficacia. Pero ello es también un vicio de naturaleza: quiero decir que se lo encuentra en todos los análisis burgueses, —idealistas, individualistas—, y proletarios —materialistas— de la vida social: y en primer lugar en los maestros de uno y otro pensamiento.

El error de las doctrinas individualistas, que tuvieron, a partir de 1750, el éxito que se sabe, fué sin duda el de considerar fundada la sociedad humana original, sobre el modelo de la asociación libre, de imaginarla formada en su comienzo por el consentimiento contractual de los individuos. El error de las doctrinas colectivistas y sociológicas ha sido separar de las conciencias individuales la realidad social, hacer de ella una entidad autónoma y por así decir anterior a los individuos que la componen, considerar al individuo como un producto del medio social.

La filosofía idealista ponía al principio de la comunidad social un acto libre de la voluntad, es decir se encarnizaba en reducir la realidad social a su componente individual. El marxismo ha invertido el análisis idealista: ha mostrado cómo esa personalidad individual de la cual el individualismo había hecho el soporte de la sociedad humana, sacaba, por el contrario, de la sociedad, todos los elementos de su desarrollo; ha mostrado también cómo dicha personalidad era forjada lentamente por las costumbres, las instituciones y, al fin de cuentas, por las condiciones de vida. Y así como la filosofía individualista, haciendo derivar toda vida colectiva del consentimiento individual, concebía la participación individual en la vida colectiva bajo la forma más seca y abstracta, el contrato; del mismo modo el materialismo marxista al descubrir los com-

ponentes sociales en la vida individual reducía al fin de cuentas esos componentes sociales a su esquema más grosero y fácilmente mensurable: las relaciones determinadas por la satisfacción de las necesidades vitales.

La filosofía idealista ha sacado a los hechos sociales toda substancia y reconstruido la sociedad a partir de una libre decisión de los individuos. El marxismo ha sacado toda substancia a la conciencia individual, hasta hacer de ella una "superestructura" de la vida social. La primera, borrando los hechos sociales ante la conciencia pura, el segundo subordinando toda actividad individual autónoma al determinismo social, ambos mutilan y degradan, por la necesidad intrínseca de sus sistemas, una parte de la realidad.

La explicación individualista y la explicación materialista de la sociedad humana se han mostrado incapaces de encerrar en su totalidad compleja la realidad de la vida social. La vida social no es idealista; no es la historia de las meras conciencias; está sometida a los hechos, dominada por las condiciones de vida, las instituciones, el trabajo. La vida social tampoco es materialista; supone la contribución y la colaboración constante de las voluntades que lo modifican. Actividad libre del hombre ocupado en la transformación de su vida, evolución colectiva donde se modifican las representaciones, los instintos, los modos de pensamiento, la vida social supone intercambios constantes entre los valores de la conciencia humana y los hechos donde esos valores se encarnan. La vida social es el lugar del encuentro incesante entre el universo exterior del hombre y su universo interior; el hombre es allí sujeto y objeto al mismo tiempo.

Idealismo individualista y materialismo histórico, han sido incapaces de abarcar, en un conocimiento exhaustivo, los intercambios y los antagonismos infinitos que comporta la historia humana, —incapaces de comprender en sus determinaciones recíprocas estos elementos irreductibles de la historia que son los hombres, por una parte, y las condiciones donde estos tienen que vivir, por otra. Uno y otro no construyen su definición de relaciones humanas sino, deduciendo por una dialéctica arbitraria, todas las formas de la vida humana, de uno de los elementos de esta vida, la conciencia— o las condiciones materiales de la existencia— arbitrariamente aislada.

Idealismo y materialismo, opuestos en sus conclusiones, son, pues, modos de pensamientos análogos en tanto uno y otro efectúan una extensión abusiva de las posibilidades del análisis. Esencialmente analíticos (puesto que ambos consisten en la disociación de uno de los elementos de la realidad humana viviente, erigida luego en principio general de explicación), no pueden envolver la irreductible complejidad de la vida social, aprehenderla sintéticamente. Nada nos autoriza, como el idealismo y el materialismo lo han hecho sucesivamente, a erigir en ley directiva o en substancia de la sociedad humana, la primer constante que nuestro análisis descubra. El análisis discierne *todos* los momentos de la vida social, la participación libre de las voluntades humanas; nada permite concluir por ello que el juego de las voluntades humanas determine, por sí sola, la constitución y la evolución de las sociedades. Si con los materialistas y los sociólogos, se invierte el análisis y si se hace experimentar a la conciencia individual esta disociación en elementos simples que el individualismo aplicaba a la sociedad, se descubren en seguida en el fondo de la conciencia, los componentes y los determinantes sociales; lo que no permite tampoco afirmar que la personalidad sea un producto de la vida colectiva.

En otros términos, la vida colectiva no puede ser explicada sin la participación de las conciencias, pero la actividad libre de las conciencias no puede explicar la vida colectiva. La vida

de la conciencia individual no puede ser explicada sin los intercambios sociales, pero los intercambios sociales no pueden explicar la vida de la conciencia individual. La vida colectiva y la vida individual se nos aparecen así como realidades distintas y sin embargo inseparables, ligadas una a la otra por determinaciones recíprocas y por intercambios infinitos de reacciones. Las condiciones colectivas de vida intervienen a cada minuto en la cultura, en el arte, en la formación misma de las ideas y de las creencias; la actividad libre de los hombres, forma y transforma a cada instante las condiciones de la vida colectiva y las formas mismas de esta vida. La colectividad se transforma, pero a través de las conciencias; la conciencia se transforma, pero a través de las costumbres y de las instituciones.

Los filósofos individualistas del siglo XVIII imaginaban el vínculo social original sobre el modelo del contrato; pero el vínculo contractual es incapaz de fundar, de facto o de jure, la sociedad humana, puesto que supone, para establecerse, la voluntad de asociarse, una sociabilidad, una confianza, una regularidad jurídica que intervenga en las relaciones humanas, es decir, la misma sociedad. Los filósofos colectivistas han fundado toda la vida de las sociedades humanas sobre los intercambios económicos; pero el intercambio económico supone también relaciones sociales preexistentes; intercambiar implica de antemano renunciar a matarse mutuamente.

El individualista no debe imaginar un pacto libre anterior a toda vida social; el marxista no debe imaginar un intercambio económico anterior a toda vida política, jurídica, moral. Idealismo y determinismo, aplicados a la historia, conducen al mismo fracaso.

El fracaso es el mismo porque el error es el mismo. El idealismo individualista y "burgués", el determinismo colectivista de Marx, opuestos en sus conclusiones, están emparentados por su singular monismo en la explicación de la historia, por su manía de reducir a una definición analítica simple, una realidad que nos es dada como originalmente compleja,

como originalmente en estado de lucha y de equilibrio. En ninguna parte hay una sociedad humana creada por los individuos; en ninguna parte hay individuos que sean productos de la sociedad; en ninguna parte, por consiguiente, hay esa unidad, esa armonía completa que uno podría imaginar entre el hombre y las condiciones de vida creadas por él, entre un medio y los seres que ese medio habría producido. El ser humano nos es dado al mismo tiempo como personalidad autónoma, al mismo tiempo como elemento de la comunidad social, y al mismo tiempo como terreno de conflicto de esas actividades antagónicas e inseparables.

Este conocimiento de la vida humana en todas sus dimensiones, este conocimiento del hombre como un nudo infinitamente complejo de antagonismos irreductibles, ha escapado al análisis groseramente simplista de los filósofos y de los reformadores de los dos últimos siglos. Desde los idealistas a los materialistas, de Rousseau a Marx, parece que todos han alimentado la cómica ilusión de que hay un acuerdo completo posible entre el hombre individual y la vida social. Su furor de simplificación aplicado a la vida, su necesidad fetichista de unidad es tal, que ellos no ponen en duda por un instante la armonía natural del hombre y de la sociedad. Incapaces de comprender la actividad individual y la actividad social del hombre en lo que podríamos llamar su simultaneidad esencial, no han comprendido tampoco esas actividades en su antagonismo vital.

Por ingenuos que sean, no pueden dejar de reconocer los conflictos reales entre el hombre y la sociedad; pero se niegan a pensar que la vida social pueda ser un sistema de conflictos continuos y de fuerzas en equilibrio; piensan simplemente, que si existe el desacuerdo entre el hombre y la sociedad, es porque el acuerdo natural ha sido perturbado; perturbado, dice Rousseau, por la civilización y sus vicios; perturbado, dice Marx, por la tiranía de las clases dominantes sobre las clases oprimidas. Que se vuelva a una sociedad natural y simple, que quede abolida la dominación de clases, y

no habrá ya más conflictos entre el hombre y el medio social, y "la libertad de cada uno será la condición de la libertad de todos". Es por eso que desde 1750 la filosofía social ha suprimido los problemas que debiera haber resuelto y ha borrado impudicamente de la conciencia y de la historia humana los antagonismos vitales, sin los cuales una y otra pierden su sentido.

Rousseau confiere al individuo, en virtud de un contrato teórico, la función social con su soberanía y su poder coercitivo. deduciendo así la armonía social de la voluntad individual. Spencer levanta al individuo contra el Estado, pero no para asegurar un mejor equilibrio entre la actividad personal del hombre y el órgano que asume la dirección comunitaria, sino para proclamar al individuo más apto que el Estado respecto al ejercicio de la función social. Marx, finalmente, aboliendo para siempre la dominación económica de una clase, cree preparar el día en que la libre expansión de los individuos bastará para asegurar la cohesión social indispensable, y en el que ya no será necesario separar y erigir por encima de los individuos el instrumento de esa cohesión bajo la forma de poder político. Individualistas y colectivistas, idealistas y materialistas, pueden distinguirse según que ellos remitan directamente a la conciencia individual o confíen a un nuevo arreglo de la vida colectiva, el cuidado de realizar la armonía entre el hombre y la sociedad; se asemejan en que consideran esa armonía, no como un estado difícil de tensión y equilibrio de fuerzas, sino como una libre colaboración y un acuerdo casi sin límites del hombre con su medio.

A estas simplificaciones ingenuas la historia de las sociedades humanas opone un desmentido incesante. En toda ella está presente el más permanente de los antagonismos humanos: el que constriñe a todo hombre, en una estrecha comunidad social, a vivir una vida de individuo autónomo y *dife-*

rente. En ninguna parte la comunidad social nos es dada como anterior a la personalidad individual y productora de esta personalidad; en ninguna parte el individuo nos es dado en estado presocial, virgen todavía de toda huella social y dispuesto por un acto libre a fundar la sociedad. La comunidad social aparece, en cierto modo, contemporánea del individuo humano, como un carácter esencial y espontáneo de su actividad vital; la vida en sociedad es para el hombre un acto tan natural y tan vital como el movimiento o la respiración. Pero es patente también que las relaciones del hombre con el medio social donde debe vivir constituyen primitivamente no sólo una colaboración sino también una oposición; no sólo un desarrollo de lo individual en lo social sino también una tensión antagonista de fuerzas. La vida social es el único aire respirable de la personalidad humana. Pero ella tiende también a oprimirla, a ahogarla y a debilitarla. El vínculo social está tejido con la substancia individual, pero es combatido, relajado y a veces destruído por los individuos. La naturaleza de la vida, y particularmente de esta forma de vida, compleja entre todas, que es la vida del hombre en sociedad, es tal que sus actividades más estrechamente asociadas y más primitivas, son, unas con respecto a otras, no solamente indispensables sino también amenazantes y destructoras. Se determinan combatiéndose.

THIERRY MEAULNIER

L I B R O S

LA CRISIS DEL ESTADO DE DERECHO LIBERAL-
BURGUES, por Arturo Enrique Sampay. Ed. Lo-
sada. 1942. B. Aires.

Situado en la encrucijada de mundos históricos antagónicos —uno que muere y otro que puja por nacer— el Estado, como la gran Esfinge, parece decirnos: *Adivina o te devoro*.

En efecto, entre los grandes problemas que plantea nuestro tiempo, ninguno quizá tan evidente, ninguno tan inmediato, ninguno tan comprometido en la decisiva circunstancia histórica que vive hoy el mundo, como el problema del Estado. Y por lo mismo que la presencia de esta institución es archi-visible; por lo mismo que no existe clase de la sociedad en que no se la discuta; por lo mismo que es un tópico, la obligación de someterla a riguroso análisis, el deber de interrogarla —lúcida y fríamente— acerca de sus propósitos enigmáticos, es hoy, pues, más urgente que nunca.

El señor Arturo Enrique Sampay acaba de publicar en la Biblioteca del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social, un libro sobre la crisis del Estado liberal que cumple cabalmente con ese deber de seriedad intelectual a que aludimos. Afirmado sobre un subsuelo riquísimo de lecturas (la mejor bibliografía contemporánea junto a los grandes clásicos del

pensamiento político) el libro del señor Sampay estudia, con lucidez y rigurosa crítica, los complejos datos históricos, políticos, sociales y filosóficos que componen la aún más compleja trama del Estado de Derecho liberal-burgués.

No siendo posible seguir, paso a paso, el amplísimo desarrollo de este libro, haremos a continuación el análisis de aquella parte del mismo que por su carácter de introducción genérica deja ver, a manera de esborzo, el panorama total.

El libro se inicia con el estudio de lo que el autor denomina "El Estado como ente de Cultura" estudio que, a su vez, está comprendido en el capítulo más general, "Nociones previas de Teología política" (acceso metódico al tema).

De la definición de Estado tratan las primeras palabras. "El Estado, nos dicen, es un ente de cultura y una estructurante forma de vida, como tal, una realidad social que lo es en la historia y a quien informa un contenido de finalidad". Sin desconocer la dificultad que tema tan escurridizo y arduo tiene para quien se propone fijarlo en los límites ciertos de una definición, ésta que el autor nos ofrece peca, a simple vista, por exceso de generalidad. En efecto, las notas: "ente de cultura", "estructurante forma de vida", "realidad social histórica", "informada por un contenido de finalidad", pertenecen, con idéntico derecho, a otras instituciones sociales que, sin embargo, difieren esencialmente del Estado. Tales: la familia, la corporación, la nación.

Prueba de lo que afirmamos es que cuando el señor Sampay quiere distinguir la unidad cultural, que es la nación, de la mera unidad natural, echa mano de los mismos conceptos que configuran su definición de Estado. Y así, en una pequeña nota que pertenece al prólogo, dice: "La Nación no es una unidad natural sino una unidad cultural; es decir, unidad lograda, con un sentido por los hombres en la historia". Idea que, como se vé, se identifica casi con la definición de Estado más arriba transcrita. Es justo reconocer, sin embargo, que esta primera imprecisión se atenúa, a renglón seguido, cuando

el autor afirma que al definir así al Estado, se propone, antes que nada, subrayar su discrepancia respecto del naturalismo político, que considera a esa institución como mera realidad física, desprovista de contenido espiritual.

Para probar este último aserto el autor hace una transcripción útil y convincente de textos de Hobbes, representante típico de la posición naturalista.

Corresponde, pues, oponer, como exigencia metódica previa, el concepto de cultura al concepto de naturaleza material.

La cultura es una creación específicamente humana, vale decir, espiritual y libre en su esencia. El hombre en su concreto quehacer histórico y temporal —y en la medida en que este quehacer histórico y temporal está guiado, dirigido por él— sobreañade a la naturaleza, esto es, a lo que está ahí, a lo que espontánea y gratuitamente se le da al hombre, el universo espiritual de la cultura.

Y así, nos dice el autor, “cada una de estas estructuras de formas históricas contornea un mundo que comprende, en una unidad de estilo, el pensar, el intuir, el obrar y el hacer de los hombres; una escala conceptual de valores: la manera de amar o de odiar; los gustos y los sentimientos estéticos”.

Pero estos mundos culturales, son de *este mundo*; sujetos están, por lo tanto, a la ley de la muerte. Y así, la crisis sustantiva de una estructura cultural histórica tiene lugar cuando, según dice Ortega, “el hombre se queda sin mundo en que vivir; es decir, en qué realizar definitivamente su vida, que es para él lo único definitivo. Mundo es la arquitectura del contorno, la unidad de lo que nos rodea, el programa último de lo que es posible e imposible en la vida, debido o prohibido”.

Ahora bien, nos dice Sampay, la variación sociológica básica de las estructuras históricas, la concreta determinación del giro cultural, se opera por decisiones constitutivas de un nuevo *Ser* político, se realiza a través del establecimiento de un Estado, entendido con el prístino sentido aristotélico, y que en nuestros días actualizó Karl Schmitt con su teoría sobre el concepto de Constitución.

Se ve pues cómo la génesis de todo nuevo estilo de cultura, de todo nuevo mundo histórico, coincide con la formulación de un nuevo tipo de Estado.

Pero antes de hablar del Estado como estructura real y forma de vida, el autor hace una digresión encaminada a destacar el necesario vínculo que existe entre la cosmovisión y la forma de Estado.

Vínculo que la ciencia de la sociedad denomina "Teología política" para significar, de este modo, que toda concepción del Estado, por más laica y agnóstica que sea, se asienta sobre un subsuelo metafísico. Esta idea que tiene en Hegel su precursor ilustre, en Donoso Cortés su primer teorizador en gran escala, alcanza hoy, en la obra de Karl Schmitt, el gran jurista del estado *nacional-socialista*, nueva y más ajustada exposición.

En tal sentido puede decir este último, siguiendo la huella del gran apologista católico español, que todos los conceptos fundamentales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados; y así hay que considerarlos dice, "no solamente de acuerdo a su desarrollo, ya que ellos fueron transportados de la Teología a la Teoría del Estado, sino también por su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para una consideración sociológica de estos conceptos". Pero no sólo estos dos últimos pensadores, Donoso y Schmitt —reaccionarios al fin— sino también Kelsen, que ningún parentesco tiene con ellos, reconoce la necesaria vinculación que existe entre una determinada imagen del mundo y la forma de Estado.

Y de este modo, y a pesar del veto que opone a toda idea que altere la *pureza metódica* de su sistema, Kelsen ha reconocido que su teoría del Estado se relaciona con la constelación histórica del pensamiento *crítico-panteísta*.

Hasta aquí, la parte más general del libro, cuyo contenido nos propusimos reseñar. Los capítulos siguientes estudian, con erudición y rigurosa crítica, según se dijo más arriba, el vasto panorama *histórico-sociológico* del Estado de Derecho Liberal-Burgués. — M. E.



L U N A

*S*ennores e amigos quantos aquí seedes:
Mercet pido a todos por la ley que tenedes
De sendos "pater nostres" que me vos ayudedes;
A mî faredes algo, vos nada non perdredes.

TERMINOSE DE
IMPRIMIR EN BUENOS AIRES,
EL 11 DE SEPTIEMBRE DE 1942
POR FRANCISCO A. COLOMBO
HORTIGUERA 552.

